Historia de Israel

Martin Noth

MARTIN NOTH

HISTORIA DE ISRAEL

Traducción revisada por el
Prof. Dr. Juan A. G.-Larraya

EDICIONES GARRIGA, S. A.
BARCELONA

Título original de la obra: *Geschichte Israels.*
Traducida del alemán por autorización de la
editorial Vandenhoeck & Ruprecht

© Para la edición castellana
EDICIONES GARRIGA, S.A.

Impreso en España

N.º de Registro: 6111-61 Depósito Legal: B. 22.102 - 1966

GARRIGA IMPRESORES, S. A. - MALLORCA, 518 - BARCELONA

ÍNDICE DE LA OBRA

LISTA DE ABREVIATURAS 9

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA 11

INTRODUCCIÓN

§ 1. Israel 13
§ 2. El territorio de Israel 20
§ 3. Situación histórica de Palestina hacia 1200 A. C. 30
§ 4. Las fuentes de la historia de Israel 52

PRIMERA PARTE

ISRAEL, LIGA DE DOCE TRIBUS

CAPÍTULO I. EL ORIGEN DE LAS TRIBUS ISRAELITAS

§ 5. Lugares habitados por las tribus en el país de cultivo 63
§ 6. Las tribus israelitas ocupan el país 76

CAPÍTULO II. LA LIGA DE LAS TRIBUS ISRAELITAS

§ 7. El sistema de las doce tribus 91
§ 8. Las instituciones de la liga de las doce tribus 100

CAPÍTULO III. TRADICIONES DE LA LIGA SAGRADA DE LAS DOCE TRIBUS

§ 9. La liberación de Egipto 111
§ 10. Los patriarcas 120
§ 11. La Alianza del Sinaí 125

SEGUNDA PARTE

LA VIDA DEL ANTIGUO ISRAEL EN EL MUNDO SIROPALESTINO

CAPÍTULO I. EL ASENTAMIENTO DE LAS TRIBUS EN PALESTINA

§ 12. Sus relaciones con los primitivos habitantes 141
§ 13. Conflictos de los israelitas con sus vecinos 154

CAPÍTULO II. HACIA UNA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

§ 14. El episodio de la monarquía de Saúl 163
§ 15. El imperio de David 174
§ 16. El reinado de Salomón 193
§ 17. La vida intelectual y cultural de Israel durante los reinados de David y Salomón 205

CAPÍTULO III. LA COEXISTENCIA DE LOS PEQUEÑOS REINOS DE JUDÁ E ISRAEL

§ 18. Judá e Israel tras la muerte de Salomón 213
§ 19. Guerras con los estados vecinos 223

TERCERA PARTE

ISRAEL BAJO EL DOMINIO DE LAS GRANDES POTENCIAS DEL ANTIGUO ORIENTE

CAPÍTULO I. LA ÉPOCA DE DOMINACIÓN

§ 20. La nueva situación y su significado para Israel 237
§ 21. Sumisión a los asirios 240
§ 22. El fin de Asiria y la restauración bajo Josías 250
§ 23. Nabucodonosor y el fin del reino de Judá 257
§ 24. La situación después de la caída de Jerusalén 265

CAPÍTULO II. EL DOMINIO DE LOS PERSAS Y MACEDONIOS

§ 25. Restablecimiento del Templo y del culto en Jerusalén 275
§ 26. La reorganización de la vida bajo la influencia persa 288
§ 27. La comunidad religiosa de Jerusalén en la época persa 303
§ 28. La conquista macedónica de Oriente y el cisma samaritano 310

CUARTA PARTE

RESTAURACIÓN, OCASO Y CAÍDA

CAPÍTULO I. INSURRECCIÓN MACABEA Y RESTAURACIÓN DE LA MONARQUÍA

§ 29. Luchas bajo Antíoco IV y sus consecuencias 321

§ 30. Auge y decadencia de la monarquía asmonea 341
§ 31. La vida interna de Israel durante el período helenístico 349

CAPÍTULO II. LA ÉPOCA ROMANA
§ 32. La intervención del poder romano 357
§ 33. El reinado de Herodes y sus sucesores 366
§ 34. La repudiación de Cristo 379
§ 35. Las insurrecciones contra Roma y el fin de Israel 382

BIBLIOGRAFÍA 401
ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS 405
ÍNDICE ALFABÉTICO 417

NOTA: Todas las fotografías que ilustran la presente obra, fueron gentilmente cedidas por el Prof. M. Noth.

LISTA DE ABREVIATURAS

AASOR = *Anual of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut)
AfO = *Archiv fur Orientforschung*, Berlin
ANEP = *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, ed por J B PRITCHARD, Princenton 1954
ANET = *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed por J B PRITCHARD, Princenton 1950, 2ª ed 1956
Ant Iud = *Antiquitates Iudaicae*, FLAVIO JOSEFO, ed B Niese, Paris
AO = *Der Alte Orient Gemeinverstandliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatisch-Agyptischen Gesellschaft*, Leipzig
AOB = H GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 2ª ed , Leipzig 1927
AOT = H GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2ª ed , Leipzig 1926
BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut)
BBLAK = *Beitrage zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, Stuttgart
Bell Iud = *Bellum Iudaicum*, FLAVIO JOSEFO, ed B Niese, Paris
BHK = *Biblia Hebraica*, ed por R KITTEL, Stuttgart
BRL = K GALLING, *Biblisches Reallexikon* (Handbuch zum Alten Testament, I, 1), Tubinga 1937
BWA(N)T = *Beitrage zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament*, Leipzig-Stuttgart
BZAW = *Beihefte zur Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin
DOTT = *Documents from Old Testament Times*, ed por D WINTON THOMAS, 1958
EA = J A KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915
EBG = *Enciclopedia de la Biblia*, EDICIONES GARRIGA, 6 vols , Barcelona 1965
HAT = *Handbuch zum Alten Testament*, Tubinga
IEJ = *Israel Exploration Journal*, Jerusalen
JBL = *Journal of Biblical Literature*, Filadelfia
JPOS = *Journal of the Palestine Oriental Society*, Leipzig-Jerusalen
MVA(e)G = *Mitteilungen der Vorderasiatisch(-Agyptischen) Gesellschaft*, Leipzig
NKZ = *Neue Kirchliche Zeitschrift*, Leipzig
PJB = *Palastinajahrbuch*, Berlin
RB = *Revue Biblique*, Paris
SAO = *La Sabiduria del Antiguo Oriente* (compilacion de ANET y ANEP), por J B PRITCHARD, Barcelona 1966
TGI = K GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels*, 1950
ThLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig
WAT = M NOTH, *Die Welt des Alten Testaments*, 2ª ed , 1953
WO = *Die Welt des Orients Wissenschaftliche Beitrage zur Kunde des Morgenlandes*, Stuttgart
WZKM = *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, Viena
ZAW = *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Leipzig
ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palestina-Vereins*, Leipzig

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Esta obra, cuya primera edición se publicó en Alemania en 1950, no pretende ni ha pretendido nunca ser más que un «manual» sobre un tema de gran importancia para teólogos e historiadores. Por ello, su objetivo principal es presentar los procesos y hechos históricos tal como resultan del más escrupuloso examen de las fuentes literarias y arqueológicas, con exclusión de cualquier tendencia ideológica, confesional o científica.

Desde luego, el estudio del «estado de la cuestión», referente al ámbito histórico del antiguo Israel, es a menudo difícil y problemático, porque hay que tener en cuenta que las fuentes existentes no resuelven, ni mucho menos, todas las preguntas que el historiador puede y debe formularse. Por lo tanto, no es posible descartar o eliminar de nuestras comprobaciones los elementos intuitivos y combinatorios. La fuente documental más importante de la historia de Israel ha sido y es el Antiguo Testamento, que nos ofrece sin duda alguna extraordinarios datos históricos. No obstante, esta profusión de materiales se agrupó de modo muy especial desde el punto de vista de la historia. Por consiguiente, el historiador del antiguo Israel ha de emplear tales fuentes según un método determinado.

Este libro aspira, de acuerdo con lo dicho, a orientar las cuestiones de forma que se diluciden los límites del conocimiento de la historia israelita. Así, pues, según esta concepción, renunciamos a todas las interpretaciones que discrepen de los juicios científicos, así como reducimos al mínimo preciso las citas de la bibliografía teórica. También nos esforzamos en dejar bien sentado el género de análisis y crítica de las fuentes en que basamos la exposición histórica.

No me queda sino agradecer sinceramente a EDICIONES GARRIGA el enorme interés que ha consagrado al éxito de la edición española de mi obra, y en especial el haber incorporado a ella material ilustrativo. Esto, por sí solo, ya representa una agradable novedad, porque las ediciones existentes en alemán, inglés y francés carecen de ilustraciones.

Jerusalén, octubre de 1965.

MARTIN NOTH

INTRODUCCIÓN

§ 1. «*Israel*»

Lo que fue Israel, tomado como base de una «historia de Israel», no es algo tan claro y sencillo que no requiera unas palabras previas sobre la materia; y aun cuando la explicación definitiva no deba surgir hasta el pleno desarrollo de la propia «historia de Israel», conviene aclarar desde un principio que nos enfrentamos con un problema al que es necesario dar una solución, aunque sea provisional, pero que nos permita definir el objeto de nuestro trabajo y el alcance de la obra.

«Israel» representa algo grande en la historia, en la que ha ocupado su debido lugar, y en su época se ha visto mezclado muy íntimamente con los más diversos acontecimientos ocurridos en el mundo que le rodea. Su caso únicamente puede ser apreciado en su verdadera magnitud a través de un profundo estudio histórico. La evolución ordenada de los acontecimientos de la historia de Israel se desarrolla en una época definida; sus conexiones y relaciones con los vaivenes de la historia contemporánea del antiguo Oriente, especialmente rico en personajes y hechos, nos viene transmitida ya sea directamente y, por lo tanto, de manera visible y posible, ya sea captada por intuición, como ocurre en todos los aspectos de la historia del mundo, en situación de ser demostrada con una mayor o menor evidencia y, por consiguiente, todavía accesible a nuestro conocimiento de acuerdo con el encadenamiento interrumpido de causas y efectos. Este aspecto debe ser estudiado en una historia de «Israel», teniendo en cuenta todas las cuestiones que pueden presentarse sobre la realidad histórica de los hechos, utilizando para ello, en la forma necesaria, los procedimientos actuales de interpretación y de valorización de las fuentes, pues resulta indudable que, al estar en presencia de «Israel», nos enfrentamos con un fenómeno histórico.

La auténtica historicidad de «Israel» no queda en entredicho por la circunstancia de que en su historia nos enfrentemos con elementos fuera del alcance humano o que quizás somos incapaces de situar según un encadenamiento de causas y efectos conocidos, por lo que parecen inexplicables. Dichos elementos se presentan en *toda* historia humana. Si las múltiples causas y efectos se nos escapan aun cuando se trate de hechos contemporáneos, con mayor motivo será difícil lograr una visión de conjunto en el caso del pasado, especialmente en el de un pasado tan remoto, pero sobre todo debido a que la historia no es la repetición constante de una complicada concatenación de causas y efectos, si Dios actúa en la historia, no simplemente como un πρῶτον κινοῦν, sino como el Señor omnipresente que obra en el interior del juego superficial de la causalidad [1]. Por consiguiente, hay inevitablemente un elemento misterioso, «no histó-

[1] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, III, 1 (1945), pág. 84 y sigs.

rico», en toda la historia humana, cuya existencia se percibe en las fronteras de todo conocimiento histórico.

La historia de «Israel» no constituye una excepción de esta regla general. A pesar de ello, o precisamente por ello, subsiste como una historia verdadera. No obstante, podría resultar poco serio y excesivamente cómodo, si en forma prematura pretendiésemos aprovechar ciertos hechos de lo «no histórico», que incluso en ese terreno continúan siendo impenetrables, recurriendo a una idea preconcebida sobre lo que en realidad fue «Israel». En cambio, un examen más profundo de la historia y de las nuevas posibilidades que nos brinda su comparación con los acontecimientos históricos ocurridos en otras partes más o menos próximas del mundo, pueden abrirnos los ojos y explicarnos lo que hasta entonces, parecía oscuro. Así pues, el historiador tiene el deber de buscar en todas partes las máximas posibilidades de comparación y explicación sin olvidar la constante presencia del elemento «no histórico».

Desde hace más de un siglo, el estudio de la historia del antiguo Oriente ha tenido éxitos imprevistos; se encuentra en pleno entusiasmo y va acompañado de innumerables hallazgos que difícilmente podían esperarse. Ilumina con luz viva el fondo de la historia de «Israel», su íntima conexión con los múltiples aspectos de la vida y los acontecimientos del antiguo Oriente, y le ofrece innumerables puntos de comparación. Por esta causa, en la actualidad no es posible presentar una historia de «Israel» de conjunto o pormenorizada sin tener en cuenta todo lo que sabemos sobre el antiguo Oriente. Raro será que un solo hecho de esta historia no tenga alguna relación clara con el antiguo Oriente, un suceso cuyos orígenes no deban buscarse en su agitada existencia o, en fin,

uno del cual no puedan hallarse analogías en el mundo circunstante a «Israel». Estas múltiples relaciones han permitido sacar a la luz la historicidad de «Israel» y nos han enseñado a comprender mejor la tradición histórica en los textos del AT y en la realidad. A menudo ofrecen sorprendentes posibilidades de comparación y nos obligan a estudiar los informes históricos del AT con renovada seriedad.

Pero, a pesar de estas conexiones históricas y de todas las posibilidades de comparación, «Israel» aparece como un extranjero en el propio mundo en que vivió; un extranjero que vestía y actuaba de acuerdo con los usos de su época, pero que permanecía al margen debido a su manera de ser. Y esto ocurría en parte porque toda grandeza histórica tiene personalidad propia y, por lo tanto, jamás puede ser exactamente como los demás; y en parte porque en el centro de la historia de Israel se producen una serie de fenómenos sin paralelo alguno, no precisamente por falta de elementos de comparación, sino porque hasta donde alcanza nuestro saber no existe la menor indicación de que tales fenómenos hayan ocurrido en ningún otro lugar. El esfuerzo de sacar a plena luz este hecho será la labor fundamental con que habremos de enfrentarnos en nuestra presentación de la historia de «Israel».

Desde este punto de vista, el problema de saber lo qué fue «Israel» se hace más urgente. Si prescindimos del uso más especial o más limitado de este nombre, utilizado posteriormente para delimitar un fenómeno histórico absolutamente concreto, a la luz de unas circunstancias bien conocidas (cf. pág. 178), resulta que la tradición del AT sólo emplea el nombre de «Israel» como denominación colectiva de un grupo de doce tribus, con su historia propia

e independiente. El nombre aparece por primera vez en el AT, con motivo de una descripción personificadora de la prehistoria de Israel, en la que el padre de los doce antepasados y *heroes eponymi* de las tribus (Gn 32, 29) recibe el nombre de Israel. Después, dicho nombre se aplica indistintamente a esa persona o como un término colectivo. No hay la menor prueba de por qué el grupo de las doce tribus lo tomó, ni tampoco de la posibilidad de que tuviese una historia anterior durante la cual ciertos cambios de significado justificasen su aplicación a este grupo. Sería ocioso emitir cualquier hipótesis sobre el particular porque carecería de base real. Incluso la mención epigráfica más antigua y más primitiva que tenemos del nombre no nos sirve de ayuda. Aparece en un himno tiunfal del faraón Merneptah, grabado en una estela erigida en el templo funerario de este soberano, en la necrópolis faraónica de Tebas, y se encuentra actualmente en el Museo Egipcio de El Cairo; se la titula «Estela de Israel»[1]. En la línea vigésimo séptima se exalta la gloria del faraón, quien, al apoderarse de algunas ciudades palestinas, ha destruido a «Israel» [2]. No obstante, es imposible determinar con cierta seguridad qué era este «Israel» palestinense hacia 1225 A. C.: ¿era ya el «Israel» de las doce tribus, cuya imagen nos ha dado a conocer el AT o se trataba de una entidad más antigua que llevaba ese nombre y que por alguna oscura razón histórica lo transfirió al «Israel» que conocemos?

Incluso, si pudiera establecerse sin duda posible, la etimología del nombre sería de poca utilidad. Lo único cierto es que el vocablo pertenece, estructuralmente, a un tipo frecuente entre los más antiguos nombres propios y de tribus que conocemos [3]; además es indiscutible que en Palestina hay topónimos de estructura completamente análoga [4]. Por lo tanto, resulta imposible llegar a una conclusión definitiva sobre el significado original de dicho nombre. No podemos remontarnos más allá de los datos del AT, y debemos darnos por satisfechos con el hecho de que el empleo más antiguo se refiera al conjunto de las doce tribus. Así, pues, este grupo de tribus constituye el tema básico de una «historia de Israel».

Debemos aclarar ahora si, aun sin detrimento de su carácter particular, es posible situar a Israel en una categoría especial, teniendo en cuenta su indudable realidad histórica y su conexión con la historia del antiguo Oriente. En cuantas ocasiones utiliza un determinado apelativo, la tradición del AT tiene por costumbre designar a Israel como una nación, incluyéndola entre las numerosas del antiguo Oriente [5]. El hecho es muy fácil de comprender. Las tribus israelitas estaban unidas por una lengua común, que evidentemente compartían con muchos vecinos; era uno de los dialectos cananeos arraigados en la civilización siro-palestina [6]. Con anterioridad a la ocupación del país, sus antepasados hablaron probablemente un arameo antiguo, como los otros nómadas que

[1] Traducción del texto en *AOT*², págs. 20-25; *ANET*, págs. 376-378, *DOTT*, págs. 137-141; reproducción de la estela en *AOB*², n.º 109; *ANEP*, n.º 342-343; *DOTT*, pág. 8, *SAO*, fig. 96.

[2] El signo de explicación colocado después de la palabra egipcia indica que es el nombre de un «pueblo extranjero», mientras que los demás nombres palestinos van provistos del signo de «país extranjero».

[3] Más detalles en M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen* (1928), pag. 207 y sigs.

[4] Cf. los topónimos Yizrᵉᵉl, Yabnᵉᵉl, Yirpᵉᵉl y, en la lista palestina del faraón Thutmosis III, los nombres *jšpʾr* (n.º 78) y *jʿqbʾr* (n.º 102) que ciertamente son topónimos.

[5] Las palabras empleadas en el AT para designar un «pueblo» son *ʿam* y *gōy*, que en tiempos primitivos se utilizaban indistintamente para designar el pueblo israelita o los pueblos extranjeros; fue más tarde cuando el plural de *gōy* se empleó especialmente para designar los «pueblos paganos».

[6] En esta lengua, o mas exactamente, en la forma de lenguaje judío posterior en que se revisó el AT, la palabra «hebreo» se utilizó, desde la época del NT, basándose en una acepción secundaria del concepto de «hebreo».

buscaban tierras en las fronteras de Siria y Palestina. Estaban también unidos por el hecho de vivir en el mismo territorio limitado, que nunca tuvieron en propiedad exclusiva y sus establecimientos jamás formaron una unidad definida; sin embargo, los unía la proximidad geográfica. Por último, y es el punto que más nos interesa, los ligaba una situación histórica básicamente similar y, por lo tanto, una común experiencia histórica. Pero precisamente en este aspecto les faltó lo que se considera esencial para el concepto de «nación». En efecto, *si exceptuamos la fase temporal de la monarquía de Saúl, que fue incapaz*

Frondosa vegetación en las inmediaciones de las fuentes del Jordán

por su naturaleza de subsistir largo tiempo, las tribus israelitas no actuaron como unidad durante un extenso período en la historia. En la época anterior a la monarquía, en tierras palestinas sólo hallamos tribus aisladas, organizadas según la manera corriente en la constitución tribal entonces en vigor, y en determinadas ocasiones, ciertos pequeños grupos de tribus aisladas que intervienen activamente en los acontecimientos históricos. Tampoco los reinos posteriores se formaron combinando las tribus israelitas, como si éstas hubiesen adquirido una forma histórica más definida. Cuando los reinos declinaron, las tribus siguieron viviendo como elemento básico en las diferentes provincias de los sucesivos grandes imperios, e incluso los cambios posteriores de su suerte tampoco permitieron que se unieran para tentar una actividad histórica común, tan acusada era su división.

Si de acuerdo con el AT utilizamos el vago concepto de «nación» para designar a Israel, que, a pesar de todo, es la etiqueta más apropiada para la realidad histórica, no hemos de olvidar que esta definición será utilizada aquí en un sentido distinto al de otros pueblos; incluso quizás sea mejor descartarla

definitivamente y hablar simplemente de Israel y no estrictamente de la «nación de Israel».

Lo que motivó la unión de las tribus israelitas, es decir, lo que formó la propia naturaleza de tan singular realidad, sólo puede surgir, hasta donde es demostrable, después de una detallada exposición de su historia. Israel ha sido un fenómeno único en el conjunto de los pueblos de la historia, y para convencerse de ello es suficiente un simple examen general. Aunque sería un error considerar a «Israel» y al judaísmo que le sucedió como si fueran lo mismo, y pretender asimilar estos dos fenómenos históricos tan diferentes; no obstante, es evidente que existe una directa conexión histórica entre ellos. Y el único elemento histórico del judaísmo debió de estar presente en embrión en Israel, de donde fue evolucionando. Sin embargo, esta observación no ha de llevarnos hasta el extremo de aislar a «Israel» del mundo del antiguo Oriente y disimular el hecho de su total participación en la historia del mismo.

Como luego se verá, las tribus que constituían la entidad superior de «Israel», no llegaron a unirse hasta que se apoderaron del país agrícola de Palestina, y sólo a partir de entonces debe empezar la verdadera «Historia de Israel». Hay que afirmar categóricamente que la tradición del AT no conoce una forma más antigua de «Israel» que esa unión de las doce tribus instaladas en Palestina. Incluso cuando se refiere a acontecimientos ocurridos antes de la ocupación de la tierra, lo hace como si se tratase del mismo «Israel» conocido sólo en su posterior forma histórica. Este «Israel» aparece casi tan de improviso como los doce *heroes eponymi* de las tribus, quienes, con su padre común, son la personificación de la situación histórica después de la ocupación del país. Sobre la evolución histórica de «Israel» no poseemos la menor información, salvo algunas tradiciones sobre acontecimientos de su prehistoria, cuyo contenido tiene una verdadera importancia, ya que, en su forma presente, presagian el «Israel» que la historia ha conocido luego. Tampoco poseemos informe alguno sobre las primeras formas de organización social, con que un «Israel primitivo» pudo existir, substituido luego por el «Israel» de las doce tribus palestinas que constituyeron una especie de nación, e incluso una mera hipótesis carecería de fundamentos sólidos [1].

Aun cuando las consideraciones anteriores nos permitan hallar un punto de partida para una «historia de Israel», no es posible establecer claramente hasta cuándo duró la existencia de «Israel» ni hasta dónde debe llegar su exposición histórica. Si la vida de «Israel» no empezó con su organización política, tampoco es posible aceptar como su fin la desaparición de la autonomía de la tierra de «Israel», provocada por los acontecimientos de 733-721 y de 587 A. C. En realidad, esto significa simplemente el término de un período de su historia. Únicamente un concepto equivocado de la importancia de las deportaciones que siguieron a tales sucesos, puede llevar a la conclusión de que la verdadera sustancia de las tribus israelitas se disgregó y destruyó entonces, y de que el Exilio señaló el final del verdadero «Israel». De hecho, tanto las tribus como «Israel», sobrevivieron. Por consiguiente, no solamente ciertas razones prácticas basadas

[1] Tengo graves dudas sobre la validez del intento de W. CASPARI, de descubrir una «organización prenacional» en lo que «sería luego el pueblo de Israel», aparecido en *Die Gottesgemeinde von Sinai und das nachmalige Volk Israel* (1922), donde se critica la obra de M. WEBER, *Das antike Judentum* (*Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*, III, 1923), a pesar de que su trabajo este lleno de detalles interesantes y muy notables.

en aportaciones históricas de la literatura del AT, sino razones objetivas, permiten continuar la historia de «Israel» más allá de la declinación de su autonomía política. Incluso acontecimientos tan importantes como la decadencia del antiguo Oriente debida a la aparición de Alejandro Magno y el principio de su helenización, aunque implicasen cambios significativos para Israel, no tuvieron un efecto decisivo en su situación. No existe motivo alguno para interrumpir en este punto la ilación de la historia de «Israel». El fin de su existencia histórica y la dispersión de los judíos se debieron a hechos ocurridos en el período romano. En él volveremos a hallar a las tribus israelitas en su país con plena conciencia de su legado común[1]; pero al mismo tiempo se desarrollará el proceso de disgregación interior y exterior, que se pondrá de manifiesto y se completará durante las revueltas, desgraciadas y ruinosas, contra la dominación romana. En este contexto histórico se podrá asistir al final de «Israel», y el estudio de las insurrecciones de 66-70 D. C. y 132-135 D. C. será, por lo tanto, el término apropiado a una historia de «Israel».

De la decadencia de «Israel» nació el fenómeno que se acostumbra a designar con el nombre de «judaísmo». Se reconoce que tuvo sus raíces en la historia de «Israel», que estuvo vinculado a los acontecimientos del último período de dicha historia y que siempre recibió el nombre de «Israel»; pero como el centro de culto había sido abolido, no existía una patria y, por lo tanto, no había la oportunidad de una acción histórica conjunta. De hecho fue algo sustancialmente nuevo, y de aquí que pueda usarse la denominación especial de «ju-

[1] Flavio Josefo aún denota con el nombre de «pueblo» (το ἔθνος) a las tribus israelitas que habitaban el país.

daísmo» en lugar del antiguo nombre de «Israel». Desde luego, es evidente que del seno del «judaísmo» ha brotado en época más reciente una nueva entidad histórica denominada «Israel», que ha buscado su patria en la antigua tierra de Israel, bajo los auspicios del movimiento sionista, y ha establecido un nuevo Estado de «Israel». A pesar de las conexiones históricas que sin duda existen, este nuevo «Israel» está separado del antiguo no solamente por un período de casi 2000 años, sino también por una larga historia llena de vicisitudes y ha visto la luz en condiciones históricas completamente diferentes. Por consiguiente, sería impropio ampliar nuestra investigación histórica desde el fin del antiguo «Israel» al «Israel» de nuestros días.

§ 2. *El territorio de Israel*

La historia de Israel, desde sus comienzos hasta su final, tomando a ambos términos en el sentido que acabamos de definir, se desarrolló en una tierra reducida, en un país que durante el período en cuestión podemos designar con el nombre de «tierra de Israel» empleando la expresión que el AT utiliza una sola vez (1 Sm 13, 19). El AT no nos ofrece un nombre propio y original para ese país [1], porque probablemente jamás lo hubo, puesto que aquella tierra no formó nunca ninguna región natural definida, su superficie nunca estuvo ocupada por una población homogénea y casi nunca dio cabida a una organización política que coincidiera con sus límites. La expresión «tierra de Israel», puede servir de elástica descripción del territorio en el que las tribus israelitas se establecieron. Dicha región comprende el tercio meridional del amplio terreno montañoso que separa la ribera oriental del Mediterráneo del desierto sirio, surcada longitudinalmente por una profunda depresión que la divide en dos partes, oriental y occidental. Por el norte, el territorio de Israel llegaba casi hasta las estribaciones meridionales de la elevada cadena montañosa del Líbano y del Antilíbano, y por el sur, hasta la transición de las tierras de cultivo a la estepa y al desierto de la península sinaítica, aproximadamente a la altura del extremo meridional del mar Muerto.

Se acostumbra a dar al territorio de Israel el nombre de «Palestina», nombre que la literatura cristiana primitiva adoptó, de acuerdo con la expresión oficial de entonces, para designar al escenario de la historia bíblica. Cuando, después de las diversas insurrecciones judías, quiso evitarse el empleo del nombre provincial de *Iudaea* aplicado hasta entonces, porque ya no era conveniente, se eligió el antiguo de *Palaestina* («país de los filisteos») para denotar la provincia romana que coincidía aproximadamente con la tierra de Israel, aunque aludiese a un territorio más reducido [2]. Hasta nuestros días la Iglesia cristiana ha continuado empleándolo, oficialmente o no, y su connotación básica no se ha alterado, aunque las fronteras hayan variado ligeramente de vez en cuando a través de los siglos.

La historia de Israel, en su aspecto real y auténtico, se ha visto constantemente influida por las condiciones naturales del suelo en que se desarolló. Por este motivo, el conocimiento de la geografía palestina es una de las condiciones básicas para comprender bien la historia de Israel, y una exposición de la misma

[1] Más detalles concretos sobre ello en *WAT*, pág. 42 y sigs.
[2] Más detalles en M. Noth, *ZDPV*, 62 (1939), págs. 125-144.

debe iniciarse con un examen compendiado de las características fundamentales del propio suelo [1].

El corazón del país está formado por una cadena de montes calcáreos, cuyos estratos, originalmente horizontales, se desintegraron a causa de las alteraciones tectónicas ocurridas en la costa oriental del Mediterráneo. Mientras el desierto sirio, al este del país, conserva la original disposición en mesetas, la altiplanicie calcárea de su parte occidental se ha descompuesto en una masa de elementos más pequeños. Resulta particularmente notable la profunda depresión que de norte a sur atraviesa todo el país y se prolonga en estas dos direcciones más allá de sus límites. En su fondo serpentea el lecho del Jordán, río que nace en el norte del país, al pie del Antilíbano y desemboca en el mar Muerto, el cual ocupa el fondo del valle en el extremo meridional. Acostumbra denominarse por ello «valle del Jordán», y en él se basa la división del país en Transjordania y Cisjordania. El borde de la meseta al oriente del Jordán, que aún existe en su forma original, está cortado por el lecho de numerosos riachuelos y arroyos tributarios del gran río. Enfrentándose con él, al otro lado de la depresión, se eleva al oeste una cadena montañosa surcada por numerosas gargantas, separadas del Mediterráneo por una llanura costera de origen aluvial. Así, pues, el país, a pesar de su reducida extensión, reúne las mayores diferencias y contrastes de paisajes

[1] No es posible dar aquí ni siquiera un resumen de la geografía real de Palestina. Cf. especialmente H. GUTHE, *Palastina* (*Monographien zur Erdkunde*, 21) (² 1927) y también H. GUTHE, *Bibelatlas* (² 1926), G. E. WRIGHT y F.V. FILSON, *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (1945), L. H. GROLLENBERG, *Atlas of the Bible* (1956). En *WAT*, págs. 1-82 pueden hallarse conclusiones sobre la geografía física e histórica de Palestina, que no es posible reproducir en estas páginas.

y climas, y las condiciones de vida varían notablemente de un extremo a otro.

En las altas mesetas fértiles, de 600 y 750 m de altura, al norte y sur de la región al oeste del Jordán, las cuales descienden paulatinamente, de forma escalonada, hasta la estepa y el desierto, la misma vida era distinta de la del centro de la región del este del Jordán, montañosa y todavía cubierta de bosques. Igual diferencia existía entre el suelo ardiente y desértico de la profunda depresión jordana, en que el agua, en distintos puntos al pie de los escarpados, ha producido oasis de vegetación lujuriante, en contraste con las alturas azotadas por el viento.

La vida era también diferente en la vasta y fértil llanura de Yizrĕʿēʾl, que corta la cadena montañosa al oeste del Jordán y cuyas aguas el curso inferior del Qīšōn conduce constantemente al Mediterráneo, de la de las alturas vecinas surcadas por torrentes que se secan en verano; y asimismo lo era en las zonas centrales de los montes al oeste del Jordán, de menor elevación, con vertientes más suaves salpicadas de agradables llanuras de mayor o menor extensión al sur y al norte de la llanura de Yizrĕʿēʾl, de la vida en las regiones montañosas más septentrionales y meridionales, muy quebradas, surcadas de gargantas abruptas, poco fértiles e inaccesibles; lo mismo ocurría con las vertientes oeste de las montañas que se extendían en las regiones occidentales y orientales del Jordán, regadas en abundancia por las lluvias invernales, en contraste con la vertiente oriental del Jordán occidental, pobre en lluvias y casi siempre desértica; el caso se repetía en la llanura costera, separada del mar por una línea casi ininterrumpida de dunas, relativamente bien regada, cálida y productiva, a diferencia de las alturas boscosas del Carmelo que las atraviesa y se proyecta en el mar; y finalmente, lo mismo ocurre con los últimos contrafuertes meridionales de los montes al oeste del

Jordán, donde sólo existen pastos míseros y tierras muy pobres, contrastando con el desierto del sur, en que pastores y ganado dependen de escasos manantiales.

Es comprensible que este país no pudiese contribuir de por sí a que una población uniforme lo habitase por un igual, o agrupase a sus habitantes en una unidad. Los lugares que ofrecían condiciones de vida más favorables, principalmente las llanuras de la costa y de Yizrĕʿēʾl, los oasis del Jordán y también *las altas mesetas del norte y sur de Transjordania fueron las que más incitaron* al hombre a establecerse definitivamente para cultivarlas. En cambio, las regiones más pobres de la montaña sólo encontraron adeptos más tarde, cuando las primeras estaban sólidamente ocupadas por otros, y los recién llegados debieron darse por satisfechos con lugares más modestos. Así fue como, desde el principio, la misma naturaleza impidió que los habitantes formasen una unidad; tampoco se mostró más favorable en adelante a la formación de una comunidad. Las diferencias de las condiciones de vida en las diversas regiones dieron lugar a diferencias de costumbres en la población y tendieron a separarla. Y las montañas que atraviesan el país, surcadas por todas partes por valles profundos y cortados a pico, dificultaron las comunicaciones. Solamente las grandes llanuras permitían contactos sin estorbos, mientras que las montañas favorecían el aislamiento de pequeños grupos.

A pesar de todo, todos los habitantes del país compartieron ciertas condiciones de vida en especial las del clima. Palestina disfruta del clima subtropical del mundo mediterráneo y las consecuencias particulares que ese clima tiene en las

regiones montañosas calcáreas de tal zona. Ese clima se caracteriza por las lluvias invernales y las sequías del estío. Ahora bien; en invierno la lluvia no cae de modo continuo, ni tampoco en una gran extensión. Hay el período de las primeras lluvias (especialmente en octubre), el de las grandes (principalmente en enero) y el de las últimas (en abril); pero incluso en ellos el agua cae en chubascos aislados, a menudo separados por intervalos de varios días, cuya brevedad y violencia provocan en los valles de las montañas torrentes de ímpetu muchas veces peligroso. Además, el suelo calcáreo resulta muy permeable, hay una falta casi absoluta de arbolado, y lo que generalmente se llama «bosque» no pasa de ser un matorral de poca elevación; pero en verano la tierra alcanza una sequedad extraordinaria, y las fuentes poco numerosas en la zona montañosa, e incluso bastante escasas en las llanuras al pie de las montañas, discurren con menor intensidad y algunas se secan por completo. Tan sólo algunos torrentes, en especial en las llanuras y en la proximidad de la costa, conservan todavía un poco de agua. Únicamente queda el Jordán, alimentado por el depósito subterráneo de la alta montaña del norte de Palestina, que durante todo el año continúa llevando sus aguas abundantes al mar Muerto. Pero su curso, que serpentea a través de los desiertos de la profunda depresión jordana, tiene prácticamente muy poca importancia en la vida del país.

El aprovisionamiento de agua ha sido siempre el problema más importante de los habitantes de Palestina. A diferencia de las grandes cuencas fluviales de Egipto y Babilonia, en las cuales importantes inundaciones cubrían la tierra a intervalos regulares, y donde el agua de río se utilizaba de forma constante por hombres y animales, Palestina y toda Siria dependen por completo de la lluvia

para satisfacer las necesidades de plantas, animales y hombres. Si en la época en que debe producirse, la lluvia escasea o cesa por completo, ello supone una catástrofe para la vida del país. Y mientras la vegetación de herbáceas anuales se limita a los meses de invierno, los hombres y animales sólo pueden vivir permanentemente en lugares donde aún en verano queda algo de la lluvia del invierno anterior, es decir, donde las fuentes están alimentadas todo el año mediante reservas subterráneas, o donde se ha acumulado agua en cantidad suficiente en depósitos artificiales, o sea en cisternas. Este último invento, que existía cuando las tribus israelitas se establecieron en el país [1], hizo posible habitar en forma duradera regiones en que los manantiales no bastaban y no se podían perforar pozos para llegar a las corrientes de agua subterránea. Desde luego, el agua de cisternas no puede compararse con el «agua viva» de las fuentes; y en algunas comarcas, por ejemplo, en la vertiente oriental de los montes cisjordánicos, llueve tan poco, que no se llenan las cisternas, y en tales lugares los hombres y animales no pueden vivir de modo permanente.

El agua tuvo una influencia decisiva en la distribución de los asentamientos humanos en el país, en la vida y en la economía rural de cada región. Un manantial invitaba a los hombres a instalarse en su proximidad, y brotaban especialmente al pie de los montes; los bordes de las llanuras fueron colonizados desde los tiempos más antiguos con la máxima densidad. En todos los lugares en que las fuentes y los pozos estaban muy separados y eran poco abundantes, donde había poco espacio para la concentración de vida humana, se procuraba criar rebaños de ganado menor, ovejas y cabras, capaces de subsistir con sus pastores. Desde el principio la vertiente oriental de los montes al oeste del Jordán y la franja del país al este y al sur fueron tierra de pastores.

Las características del clima han tenido siempre una influencia básica en la vida y el trabajo del hombre [2]. Se comprende fácilmente que el despertar de la vegetación en otoño, provocada por un rocío más intenso y las primeras lluvias, haya sido considerado como el principio de un nuevo año. Para la población sedentaria y agrícola significaba el tiempo de laboreo y la sementera, y una vez terminado el período de lluvias, venía el momento de la cosecha, y con ella la la ocasión de celebrar las antiguas fiestas religiosas tradicionales en el país: la de principio y fin de la cosecha, la de los «Ázimos» y la de la «Cosecha» (Éx 23, 15-16); y en pleno verano y otoño, cuando los frutos estaban maduros, especialmente las uvas, los higos y las aceitunas, durante el alegre período de su recolección, se celebraba la «fiesta de la Recolección» (Éx 23,16). Para los propietarios de ganado menor, una vez al año se producía una migración regular, que se conoce con el nombre de trashumancia [3]. Las lluvias del invierno ofrecían a los animales pastos suficientes, tanto en las estepas como en las zonas desérticas; pero al llegar la sequía del verano se veían obligados a conducir sus rebaños a una zona de cultivo determinada, donde aún hallarían alimentación suficiente en los campos que habían sido cosechados, como en la actualidad las tribus árabes tienen sus pastos fijos, tanto en invierno como en el riguroso verano [4].

[1] Cf. W. F. ALBRIGHT, en *Studies in the History of Culture* (1942), pág. 33.
[2] Se encontrarán muchos detalles sobre este tema en G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, en especial vol. I, 1, 2 (1928): *Jahreslauf und Tageslauf*.
[3] Cf. más recientemente L. ROST, *ZDPV*, 66 (1943), pág. 205 y sigs.
[4] Cf. M. VON OPPENHEIM, *Die Beduinen*, I (1939); II (1943); III (1952).

Esto significa que hubo contactos entre las zonas de cultivo agrícola, la estepa y el desierto inmediatos; y precisamente una de las características geográficas, de más importancia histórica en Palestina, es que el país esté cerrado en unas partes y abierto en otras. En conjunto, Palestina está limitada por el Mediterráneo en todo su frente occidental y, por lo tanto, su costa es muy extensa en relación con su superficie. Pero, a pesar de ello, no tiene relación directa con el mar, y el conjunto de sus habitantes ha mostrado poco interés por la navegación y el comercio marítimo. A diferencia de la costa fenicia situada más al norte, al pie del Líbano, con sus antiguos y famosos puertos y ciudades comerciales, la costa palestina, acompañada de una línea recta de dunas bajas, carece casi por completo de puertos naturales que tentasen a los habitantes a hacerse marinos y atrajeran a navegantes extranjeros. Desde tiempo inmemorial los egipcios traficaron mediante la navegación de cabotaje, con las más lejanas ciudades de Fenicia, pero apenas con Palestina, aunque se hallaba mucho más próxima a Egipto. Únicamente en escasos lugares, la línea recta de la costa llana aparece animada por rocas que se adentran en el mar y por acantilados que sobresalen de él, pero en esos lugares no había puertos naturales utilizables; éste es el caso de Joppe la (Yāfō del AT), de Qiṣāriyah, que más tarde y en tiempo de Herodes y los romanos se convirtió en Cesarea del Mar, y el de ʿAṯlīt, el *Castellum Peregrinorum* de los cruzados. La costa rectilínea sólo se interrumpe en el monte Carmelo, que protege una gran bahía de orillas llanas y arenosas; en su extremo septentrional hubo una antigua ciudad llamada Acre (ʿAkkō en el AT), que, aparte de Joppe era el único establecimiento marítimo digno de mención en la Antigüedad.

Esta barrera, que cierra al país por el lado vecino al mar, justifica que ni los viajes ni el comercio marítimo tuvieran la menor importancia en Israel; que, a pesar de su aproximidad, el mar sólo haya tenido un papel muy secundario en la concepción de la vida en Israel, y que Israel escribiera un relato de la Creación en el que se ignora por completo la misma existencia del mar[1]. Y cuando el AT habla de él, casi nunca se refiere al mar como medio de comunicación entre los pueblos, sino como un elemento amenazador que rodea la tierra habitada, cuyo poder peligroso e incomprensible se rompe sólo cuando choca con la tierra firme[2].

Hacia el norte, Palestina se halla también cerrada por una barrera natural. Se trata de la alta cordillera del Líbano y el Antilíbano; y en la parte más septentrional del país al oeste del Jordán, los montes de la Alta Galilea, que presentan las más elevadas alturas de todo el país[3], casi la convierten una región inaccesible. La región no tiene tampoco salida hacia el norte ni a lo largo de la costa, donde los cabos salientes entre Acre y Tiro oponen un obstáculo difícilmente franqueable al camino que lleva a Fenicia, ni la depresión jordana, cuyo pasillo en la tierra baja entre el Líbano y el Antilíbano, es también difícil de salvar. Solamente hacia el noroeste, partiendo de la región que hay al norte del Jordán oriental, hay una salida en dirección a Damasco.

Palestina, en cambio, aparece mucho más abierta hacia el oeste y el sur, es decir, hacia las estepas y los desiertos que la rodean por ese lado. La transición se produce lentamente a medida que se aleja del Mediterráneo y de sus lluvias.

[1] Así es la narración yahwista de Gn 2,4 y sigs.
[2] Cf., por ejemplo, Job 38,8-11.
[3] Esto, naturalmente, caso de no considerar como palestino el macizo volcánico de Ǧebel el-Drūz, muy al este, que es todavía más elevado.

Por este lado apenas existen difíciles obstáculos naturales. Resulta imposible establecer una frontera concreta tanto en Transjordania como al sur en Cisjordania. Y, según las épocas, el área del sedentarismo se ha extendido en mayor o menor escala por esta región, en la proporción en que el desarrollo de la agricultura o las instalaciones artificiales de todas clases han permitido el aprovechamiento total de las lluvias y la posibilidad de habitar las regiones que bordean el desierto [1]; regiones que, al descuidarse la agricultura, quedarían abandonadas o incultas. Por lo tanto, es comprensible que hayan existido constantes relaciones entre las zonas de cultivo y sus vecinas de las estepas y los desiertos, al sur y al este, y que los habitantes de estas últimas siempre pusieran los ojos en las codiciadas zonas de cultivo, aprovechando cualquier ocasión para adentrarse en ellas. Cada año la transhumancia lanzaba a numerosos pastores en busca de pastos de verano para su ganado menor, con lo cual se estableció un continuo ir y venir entre el interior y el exterior. Esta accesibilidad del país por el este y el sur ha tenido en muchas ocasiones gran importancia en su historia. Paralelamente a la continua infiltración de pequeños grupos, la penetración por estas comarcas de inmigración en gran escala ha tenido una influencia decisiva en Palestina.

Al mismo tiempo, las características físicas de Palestina la pusieron hasta cierto punto en contacto con las grandes rutas comerciales del antiguo Oriente. Al igual que la entidad mayor de Siria considerada en conjunto, Palestina constituye un lugar de paso entre los más opuestos territorios orientales, y por ello se vio envuelta reiteradamente en las cuestiones y conflictos de las grandes potencias de Oriente. El camino que desde Egipto conducía a Asia, después de cruzar por el norte la península del Sinaí, penetraba en territorio asiático por la llanura costera palestina; pero, como el camino de la costa hacia Fenicia se hacía casi impracticable, era preferible atravesar Palestina, pasar por detrás del Carmelo por la llanura de Yizrĕʿēʾl, llegar por el norte o por el sur del lago Tiberíades a la depresión del Jordán y, a través de Transjordania, dirigirse a Damasco. Desde allí, por el norte de Siria, o aprovechando el camino de las caravanas que cruzaban el desierto sirio, se llegaba al Éufrates medio. Las importantes rutas comerciales desde la Arabia meridional al Mediterráneo tocaban también las fronteras de Palestina; pasaban a lo largo del Jordán occidental para alcanzar Damasco en el norte, o por el extremo septentrional del golfo de el-ʿAqābah, para alcanzar la costa meridional de Palestina. De esta forma el país participaba de los intercambios comerciales y culturales del antiguo Oriente. La naturaleza y la situación geográfica conferían a los habitantes de Palestina la posibilidad de gozar de una vida muy variada y con intereses muy diversos, enriquecidos por sus amplias relaciones con el mundo que les rodeaba.

Palestina nunca ha sido un país rico y sus habitantes siempre se vieron obligados a ganarse el pan «con el sudor de su frente». El país solamente ha podido alimentar a una población de densidad limitada. Incluso en las regiones más favorecidas y más productivas, el hombre ha tenido que esclavizarse en sus campos y plantíos para arrancar al suelo sus productos; tan sólo en algunos oasis de la depresión jordana la vegetación llega a ser abundante y lujuriante. En los montes la vida era más dura, si se pretendía que creciera algo en aquellos terrenos

[1] Sobre la definición de los conceptos de «estepa y desierto», y su distribución alrededor de Palestina, cf. R. GRADMANN, *ZDPV*, 57 (1934), pág. 161 y sigs. y muy especialmente el plano n.º 1.

pedregosos, y cuando eso se hacía imposible, el ganado menor debía buscar alimento en los magros pastos y en los abrevaderos. Incluso ese mísero sustento dependía de que la lluvia cayera en la cantidad y la extensión necesarias después del calor y la sequía del verano. Pero nunca se podía tener confianza absoluta en ello, y siempre persistía el temor de que la falta o la insuficiencia de lluvias provocase la sequía y la sed, y con ello malas cosechas y hambre fatal. Incluso cuando todo había crecido en forma satisfactoria, bastaba que sobreviniese una plaga de langostas para que las cosechas desaparecieran en un santiamén, con lo cual los hombres y animales quedaban condenados al hambre. Además, los establecimientos humanos estaban expuestos a los terremotos, que en aquellas regiones no eran infrecuentes.

Hasta hace poco tiempo el hombre ha conocido en Palestina una vida muy modesta, como debió de ocurrir en todas las épocas, y aunque pueda variar algo, según las regiones, obtiene los principales recursos a los habitantes del país una mezcla de agricultura y cría del ganado menor; el pan casero, diversos productos lácteos y los frutos de los árboles según la estación constituyen la base de su alimentación. En todas las épocas el consumo de carne constituyó una excepción, quedando reservada para las solemnidades; en tiempos antiguos las fiestas religiosas comprendían el sacrificio de algunos animales, cuya carne se consumía en las comidas y se ofrecía a los huéspedes de paso, a quienes la hospitalidad oriental siempre atendió con generosidad. El hecho de consumir carne con mayor frecuencia se consideraba como indicio de vida suntuosa [1].

[1] Cf., por ejemplo, Am 6,4.

De manera general, y de acuerdo con la posición de cada uno, es probable que se hiciese un consumo moderado de vino, hasta que el Islam lo prohibió a sus fieles.

Probablemente la caza menor y los animales salvajes fueron más abundantes que hoy, en especial en los bosques de las comarcas montañosas. Aparte las costas mediterráneas, la pesca sólo era fructuosa en el lago Tiberíades, porque su mayor lago interior, el mar Muerto, debido a su saturación mineral no permite el desarrollo de vida orgánica alguna en sus aguas ni en sus orillas.

Cuando el AT, y de una manera especial la literatura deuteronómica, ensalza a Palestina como «buena tierra que mana leche y miel», se refiere ante todo a las zonas de cultivo en comparación con la estepa y el desierto. La expresión «mana leche y miel» es, además, una frase estereotipada, empleada en el mundo antiguo para designar una comarca paradisíaca, y no se inventó especialmente para Palestina. Israel la utilizó como elogio de su país comparado con las regiones vecinas, las estepas y los desiertos más inmediatos, pero no con los valles fluviales, más remotos y menos conocidos, del antiguo Oriente, tan ricos y tan célebres. Por lo tanto, la alusión a «leche y miel» no nació específicamente de las condiciones de vida de Palestina. La gente que adoptó por vez primera la expresión en Israel pensó sin duda en los magníficos pastos que existían en algunas partes y que acrecentaban la leche de los rebaños, y en los viñedos de donde obtenía la miel de la uva (no podía tratarse de miel de abejas) [1]. A los habitantes de las estepas y el desierto, las pobres zonas de cultivo palestinas debieron de

[1] Otros detalles en A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels* (1919), pág. 4 y sigs.

parecerles un país de ensueño, y hubo un momento, en que las tribus israelitas lo vieron así, cuando se decidieron a establecerse en él aprovechando sus frutos y aprendiendo a valorarlos de nuevo, en especial cuando su permanencia en el país se vio amenazada.

Es más curioso que en Dt 8,9 se alabe a Palestina porque sus piedras contienen hierro y es posible extraer cobre de sus montañas. Hay en ello cierta exageración. En Transjordania, en el norte del valle de Yabbōq, hay efectivamente un par de yacimientos de hierro, que quizás fueron explotados antiguamente como la mina de hierro de Mugāret Wardah, no lejos de Tulūl el-Ḏahab, la antigua Pĕnū'ēl [1]; pero no pudieron ser importantes y, por lo general, había que traer los minerales necesarios del exterior del país, del Wādī el-ʿArabah (entre el mar Muerto y el mar Rojo), y de la región libanesa. En esto consistía su riqueza minera [2]. No obstante, en contraste con la estepa y el desierto, podía por lo menos ofrecer a sus habitantes una mínima cantidad de esas riquezas.

Palestina no disponía de productos sobrantes que interesasen al comercio del antiguo Oriente. A lo más, podía prescindir de algunos productos de sus campos y huertas a fin de pagar sus importaciones más imprescindibles [3] y quizás también vendía parte su ganado menor. Tal vez hiciera así frente a sus necesidades más perentorias de productos extraños, sobre todo metales, que le faltaban. Palestina con sus modestos recursos, no podía permitirse un comercio en mayor escala. Por esta circunstancia el país no podía sostener relaciones más activas con el amplio mundo oriental. Prescindiendo de su situación en las vías comerciales importantes, sus condiciones naturales eran propicias para aislar a su gente del gran mundo que había más allá de las estepas y los desiertos, así como la propia índole del país era más apropiada para separar a sus habitantes que para unirlos.

§ 3. *Situación histórica de Palestina hacia 1200 A. C.*

Cuando las tribus israelitas penetraron en el país, éste había vivido ya una larga y tormentosa historia que había desembocado en una especial forma de vida y civilización, las cuales tendrán influencia directa y esencial en la formación inicial de Israel. Por lo tanto, conviene examinarla, con atención y nos es posible describirla de manera concreta y exacta, pues el AT no es la única fuente que nos informa de las condiciones con que se enfrentaron las tribus israelitas al entrar en Palestina. Ciertos afortunados descubrimientos han puesto en nuestras manos series de documentos sobre la historia de Siria y Palestina durante el II milenio A. C. Tenemos también a nuestra disposición los resultados de investigaciones arqueológicas, intensivas y fructíferas, llevadas a cabo principalmente en los treinta últimos años, es decir, los restos materiales dejados en Palestina por diferentes períodos históricos [4].

Entre estos documentos hay que citar en primer lugar los textos de execra-

[1] Cf. C. STEUERNAGEL, *Der ʿAdschlūn* (1927), pág. 286.

[2] En tiempos antiguos, la riqueza mineral del mar Muerto difícilmente podía ser explotada; no existe la menor indicación de que esta explotación empezase antes del período helenístico (véase *Hieronymus of Cardia in Diodorus Siculus*, 19, 98, 1-99, 3). Su aprovechamiento en gran escala no ha empezado hasta tiempos muy recientes.

[3] Según 1 Re 5,24-25, Salomón entregó trigo y aceite de oliva en pago de los suministros de madera del rey Ḥirām de Tiro.

[4] Sobre los trabajos y resultados arqueológicos en Palestina, cf. *WAT*, págs. 83-143.

ción egipcios del período final de la XII dinastía (*ca.* 1800 A. C.)[1], escritos en cascotes de cerámica, que se utilizaban en un rito mágico especial [2]. En ellos se enumeran todos los enemigos de Egipto y de la familia real, incluyendo algunos de los países asiáticos de Palestina y Fenicia. Así nos enteramos de toda clase de nombres de príncipes y localidades. La formación de los nombres de los príncipes nos proporciona detalles de orden étnico sobre quienes los ostentaron y sobre la estructura étnica de la población. Los nombres geográficos, aunque de modo relativo, arrojan cierta luz sobre la índole del asentamiento. Los textos de Mari [3] son aproximadamente de la misma fecha, aun cuando algo más recientes, y representan los amplios archivos de los reyes de Mari, antigua ciudad del Éufrates medio (actualmente Tell Ḥarīrī, cerca de Abu Kemāl), y además de textos jurídicos y económicos, contienen la correspondencia política de los monarcas con detalles sobre Siria contemporánea. No obstante, parece que no contienen detalles específicos sobre Palestina [4].

Los documentos del siglo XIV A. C. son más fructíferos y más próximoss cronológicamente a la historia de Israel. En primer lugar hay que considerar las cartas de el-ʿAmārnah. Constan de cuatrocientas tablillas de arcilla; las primeras de las cuales se hallaron *in situ* en 1887; todas ellas proceden de un montículo *(tell)* formado por ruinas egipcias y situado en el territorio de la actual tribu beduina de el-ʿAmārinah. El montículo contiene los restos de la residencia que hizo consturir el faraón Amenofis IV (1377-1360 A. C.) y que no tardó en abandonar. Las tablillas de el-ʿAmārnah forman parte de los archivos políticos del faraón y de su predecesor, así como su correspondencia personal con los estados del Asia anterior y, sobre todo, con los pequeños príncipes vasallos de Palestina y Siria en una época en que estos países eran tributarios, por lo menos nominalmente de Egipto. Esta correspondencia está escrita en lengua y caracteres babilonios sobre las tablillas de arcilla utilizadas corrientemente en Mesopotamia, y que al parecer constituían el material epistolar internacional del antiguo Oriente. Ofrecen un tesoro de datos sobre política, acontecimientos históricos contemporáneos y la vida en Palestina y Siria. Fueron documentos que revelaron con claridad el fondo histórico de los inicios de Israel en Palestina, y son, por lo tanto, una de las fuentes más directas de la historia de Israel [5].

[1] Sobre la división en «dinastías» de la historia de Egipto, cf. *WAT*, pág. 195 y sigs. Para detalles completos sobre los fenomenos más importantes de la antigua historia oriental, y los principales conceptos terminologicos que se han hecho usuales en el estudio del antiguo Oriente, el lector debera recurrir, de una vez para siempre, a *WAT*, págs. 144-236.

[2] Los textos han sido publicados por K. SETHE en *Die Ächtung feindlicher Fursten, Volker und Dinge auf altagyptischen Tongefasscherben des Mittleren Reiches* (*Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss.*, 1926, *phil.-hist. Kl.*, n.º 5), y G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire* (1940). Sobre este tema cf. A. ALT, *ZDPV*, 64 (1941), pág. 21 y sigs.

[3] Combinados con unos cuantos textos últimamente descubiertos, los de Mari han permitido rectificar la cronologia de Mesopotamia que hasta ahora se aceptaba. Cf. E. F. WEIDNER, *AfO*, 15 (1945-1951), págs. 85-105, y también una breve referencia en *WAT*, pag. 214.

[4] Los textos fueron descubiertos desde 1934-1935 en adelante, durante las excavaciones francesas en Mari, y sólo han sido publicados parcialmente en *Textes cuneiformes du Musée du Louvre*, vol. XXII (1946); XXIII (1941); XXIV (1948); XXV (1951); XXVI (1951); cf. las correspondientes transcripciones y traducciones al francés en las series *Archives royales de Mari* I (1950); II (1950); III (1950); IV (1951); V (1952). Informes provisionales sobre el contenido de la correspondencia política se hallarán en G. DOSSIN, *Syria*, 19 (1938), pags. 105-126, así como en W. VON SODEN, *WO*, I. 3 (1948), págs. 187-204. Cf. *ANET*, págs. 482-483. Cf. trad. esp. en *SAO*, págs. 308-310,

[5] Una transliteracion y traducción al alemán de las tablillas de el-ʿAmārnah, acompañadas de ciertas aclaraciones se hallarán en J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln* (*Vorderasiatische Bibl.*, 2), 1915. Cf *ANET* págs. 483-490, *DOTT*, pags. 38-45. Cf. trad. esp. en *SAO*, págs. 310-327.

Contemporáneos de las tablillas de el-ᶜAmārnah son los textos de Raʾs Šamrah, ha poco descubiertos. Fueron hallados durante las excavaciones francesas que, estimuladas por un hallazgo fortuito realizado en 1929, se llevaron a cabo hasta 1939, en un montículo de la costa septentrional de Siria — frente al extremo alargado de la isla de Chipre —, y se reanudaron en 1949. Este montículo (hoy Raʾs el-Šamrah) cubre los restos de la antigua ciudad de Ugarit, que conocíamos por las tablillas de el-ᶜAmārnah y los textos egipcios. Desde 1930, cada año se han encontrado numerosas tablillas de arcilla, escritas en los bien conocidos carácteres cuneiformes, pero que presentaban una desconocida escritura alfabética de treinta signos, la cual se descifró con sorprendente rapidez. Es el primer descubrimiento amplio de documentos escritos en Siria-Palestina anteriores al período helenístico. Contienen numerosos textos religiosos y mitológicos, largos y breves, siendo los primeros, y por ahora los únicos, documentos sobre la historia religiosa de Siria-Palestina en la antigüedad, aunque algunos de ellos sean difíciles de entender. Encierran además textos gubernamentales muy diversos procedentes de los archivos reales que, si proporcionan pocos datos históricos, ofrecen, en cambio, gran cantidad de nombres de personas que aclaran la estructura étnica de la población. En realidad, Raʾs Šamrah se halla muy lejos del país de Israel y era el emplazamiento de una antigua ciudad marítima y comercial provista de un magnífico puerto natural (hoy Mīnet el-Beiḍā, «el puerto blanco»), en donde la vida fue muy diferente de la de Palestina. A pesar de todo, formó parte de la entidad superior de Siria y Palestina, que, en la época que precedió a la llegada de las tribus israelitas,

tuvo una vida muy varia, aunque básicamente uniforme, y por ello estos textos contribuyen a aclarar la situación que hallaron los israelitas al entrar en Palestina [1].

Además de los textos antes mencionados, los informes de los faraones del Nuevo Imperio sobre sus campañas en Siria y Palestina proporcionan algún material sobre la Palestina preisraelita. Estos faraones, real o nominalmente, gozaron durante cierto tiempo de derechos soberanos sobre Palestina y Siria, y entre los siglos XVI y XIII A. C. el país vio hollado su suelo repetidas veces por los monarcas de Egipto, o cuando menos por sus ejércitos. El faraón Thutmosis III, en la primera mitad del siglo XV, fue el primero en establecer listas de sus campañas, que exhibió para mayor gloria suya en los muros del gran templo imperial del dios Amón-Ra, en Tebas (Egipto). Una de ellas, que se conoce con el nombre de «lista palestina» de Thutmosis III, contuvo originalmente los nombres de ciento diecisiete localidades y descripción de lugares en que sus tropas se estacionaron, con ocasión de su primera expedición a Palestina [2]. Cierto es que esta lista, dada su finalidad y su carácter, no aporta nin-

[1] La mayoría de los textos de Ra's Šamrah han sido publicados en la revista *Syria* a partir del vol. X. O. EISSFELDT, *ZDMG*, nueva serie, 21 (1942), págs. 507-539 daba una visión de conjunto sobre la totalidad de textos conocidos hasta aquella fecha. La gramática, la transcripción del texto, así como un glosario, pueden hallarse en C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook* (*Analecta Orientalia*, 25 [1947; nueva ed. 1955]). C. H. GORDON proporciona la traducción inglesa de los textos en *Ugaritic Literature* (*Scripta Pontificii Instituti Biblici*, 98 [1949]), y lo mismo hace G. R. DRIVER en *Canaanite Myths and Legends* (1956). Se encontrará también una selección en *ANET*, págs. 129-155 (H. L. GINSBERG) y en *DOTT*, págs. 118-133 (J. GRAY). Cf. trad. esp. en *SAO*, págs. 108-156.

[2] Publicado por W. M. MÜLLER en *Die Palästinaliste Thutmosis III* (*MVAG*, 12, 1), 1907. Cf. J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia* (1937), n.º 1. Para mayores detalles, cf. M. NOTH, *ZDPV*, 61 (1938), págs. 26-65. Cf. *ANET*, pág. 244.

guna información sobre los establecimientos de la Palestina de entonces; pero los nombres citados atestiguan la existencia de numerosas localidades palestinas.

Hacia 1200 A. C., es decir, en la época en que las tribus israelitas se establecieron en el país, se aproximaba el fin de un período de la civilización siropalestina, la «Edad del Bronce», que sería reemplazada por la «Edad del Hierro». Aunque el conocimiento y el empleo de estos metales (bronce y hierro) no proporcionen un criterio importante, o seguro y concreto, para delimitar estas dos edades, se acostumbra a emplearlos convencionalmente para describir los grandes períodos de civilización que puedan clasificarse arqueológicamente atendiendo a sus restos culturales. En particular, los géneros y forma de su cerámica, cuyos restos y fragmentos aparecen en abundancia en los lugares de antiguos asentamientos y que han supervivido durante milenios, así como las características de sus joyas, de las que se conservan contadas muestras, juntamente con la arquitectura de sus casas y sus murallas, son típicos de estos períodos y sus civilizaciones y subdivisiones. Las excavaciones en Palestina dan una idea bastante concreta de la civilización del Bronce en el país, que comprende diferentes fases: el Bronce I (Antiguo) en el III milenio A. C.; el Bronce II (Medio), de los cuatro primeros siglos del II milenio, y el Bronce III (Reciente), aproximadamente entre 1550 y 1200 A. C. En este período se desarrolló intensamente la vida sedentaria en ciudades, y lo que sabemos de la Edad del Bronce se basa en las manifestaciones de su civilización urbana. En realidad, hasta principios de la época helenística, las ciudades no fueron verdaderos centros de habitación, sino baluartes y almacenes de poca magnitud, rodeados de mu-

rallas con un laberinto de casas pequeñas, y un dédalo de callejuelas que casi siempre desembocaban en una plaza bastante amplia, situada junto a la entrada de la ciudad, en donde se desarrollaba la vida pública. No obstante, se vivía casi siempre en el exterior, en los campos y en los huertos, en donde se pasaba la noche durante el período de las cosechas y en verano. El número de ciudades permanentes creció poco a poco durante la Edad del Bronce. Según los descubrimientos arqueológicos, en el Bronce II y el Bronce III se fundaron nuevas ciudades, y si bien en algunas ocasiones se abandonaron algunos establecimientos más antiguos para dar paso a estas poblaciones, ello prueba que durante la Edad del Bronce las ciudades no cesaron de multiplicarse. Esta circunstancia queda confirmada por la tradición del AT, según la cual, al apoderarse del país, las tribus israelitas hallaron a «cananeos» establecidos en ciudades permanentes (cf., por ejemplo, Nm 13,28). La técnica de las murallas, que era la principal preocupación en la edificación de las ciudades, progresó constantemente durante la Edad del Bronce. El Bronce II sabía construir imponentes y escarpadas murallas según la técnica «ciclópea» [1] (con grandes bloques de piedra sin mortero), y el Bronce III heredó tales muros y su técnica.

Esas ciudades eran la condición previa para la creación y el desarrollo de una sencilla civilización urbana, que crecía en la medida que la concentración de la población favorecía el desarrollo de ciertas actividades profesionales y la transmisión de habilidades individuales. Ciertamente, en las ciudades palestinas de la Edad del Bronce predominaban las gentes del campo, el labriego y el criador de ganado menor; pero como muestran los productos locales de cerámica y metalurgia bastante avanzados, hubo en ellas ocupaciones estrictamente profesionales y aun artes y oficios, los cuales implican por lo general el nacimiento de un comercio, que empezó a base de trueques y luego, a medida que el tráfico se extendió y se amplió, introduciéndose la moneda como medio de pago. Se tienen pruebas de que una sencilla economía fiduciaria, con diferentes pesos de metal como medio de pago, era corriente por lo menos en las poblaciones del Bronce III de Palestina [2].

Esta particularidad aparece confirmada en el AT. Según éste, el nombre de «cananeos», que se utilizaba para describir al conjunto de la población no israelita o preisraelita, cuyos antepasados habían fomentado la Edad del Bronce, tenía en algunos casos un significado especial de «mercader» o «comerciante» (Is 23,8 y otros textos) [3]. Los descubrimientos arqueológicos muestran que las relaciones comerciales y los intercambios culturales en la civilización urbana de la Edad del Bronce se extendían ampliamente en todos sentidos, tal como cabía esperar en una región como Siria-Palestina, que era ante todo un lugar de tránsito. Mesopotamia y Egipto aparecen representados por toda clase de cerámica y joyas importadas, y por las imitaciones indígenas de productos de la industria extranjera. Una de las características de la Edad del Bronce III es la acogida dispensada al comercio de importación y a las influencias culturales del

[1] Detalles más amplios sobre esta técnica en *WAT*, pág. 114 y sigs., fig. 5A.

[2] Cf. K. GALLING, *BRL*, 174 y sigs.

[3] La palabra «cananeo» en su origen debió de ser una simple expresión para designar a los «productores de púrpura» y «comerciantes en púrpura», muy numerosos especialmente en las ciudades costeras de Fenicia, tras lo cual el nombre específico de «Canaán» fue convirtiéndose en expresión más o menos vaga para designar la propia región (cf. B. MAISLER, *BASOR*, 102 [1946], págs. 7-12). El AT difícilmente puede estar familiarizado con el significado primitivo de dicha palabra y, por lo tanto, solamente la utiliza en el sentido descriptivo de una región o de un pueblo.

mundo mediterráneo. Estas influencias procedían en especial de las islas de Creta y Chipre. Con toda probabilidad este comercio se efectuaba a través de ciudades fenicias costeras, debido a que el territorio de Palestina estaba poco abierto al mar [1].

En esta área cultural vivió una rica y mutable diversidad de poblaciones, y las fuentes literarias del II milenio proyectan algunas luces sobre sus movimientos [2], sin que sea posible una visión de conjunto sobre su complicada situación interna. Cada grupo que se estableció en el país aportó las tradiciones y los bienes culturales propios, que absorbió el más amplio complejo de la civilización común. Según los descubrimientos arqueológicos, esta civilización era bastante homogénea en la Edad del Bronce no solamente en Palestina, sino también en Siria. Los habitantes de los asentamientos urbanos, a pesar de las diferencias de origen y carácter, y de las dificultades para constituirse en una mayor unidad política, compartieron esta civilización, cuyos productos se habían distribuido por todo el territorio mediante el trueque y el comercio. Así, pues, en la vida urbana de Siria-Palestina de la Edad del Bronce existía una civilización propia del país, que se desarrolló y modificó hasta que, hacia 1200 A. C., expiró, sin que podamos conocer las causas concretas que produjeron su desaparición.

Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, es decir, desde el Bronce I, en el III milenio A. C. hombres de lengua semítica formaron la mayor parte de la población del país. El AT agrupa con la expresión de «cananeos» a todos los antiguos pobladores, sin tener en cuenta ni sus orígenes ni su lengua. Los investigadores modernos no siguen su ejemplo, aunque su descripción depende, de ello y definen al tronco básico de la población, con sus distintos dialectos semíticos, como «cananeo». No se refieren a los habitantes *originales*, ni a los primeros del país. Los numerosos topónimos antiguos e incluso antiquísimos no semíticos, demuestran que gentes de distinto origen ocuparon el país con anterioridad. Mas no sabemos nada cierto sobre ellos [3] y además no tienen importancia para la historia de Israel. Al llegar, las tribus israelitas se encontraron con que la lengua hablada en el país era el «cananeo» semítico y, como muchos inmigrantes anteriores, tanto ellas como sus parientes adoptaron esta lengua renunciando al dialecto probablemente arameo que habían hablado hasta entonces. No sabemos nada de la época y la índole de la ocupación «cananea», ni de los conflictos que tuvieron con sus anteriores habitantes. Se instalaron en los antiguos establecimientos y fundaron otros nuevos en su vecindad; fueron al parecer los primeros en ocupar los centros fenicios del litoral, con sus puertos naturales, que más adelante serían tan importantes, pues sus nombres son completamente semíticos [4]. La comarca fenicia de la costa se hallaba separada del interior por el poderoso muro del Líbano y no se abrió hasta relativamente tarde a la penetración humana. La inmigración «cananea» debió de ser tan intensa, que la antigua población quedó absorbida por ella, y desde entonces se

[1] P. THOMSEN, en *Palastina und seine Kultur in funf Jahrtausenden*, 3.ª edición (*AO*, 30 [1932] págs. 33-61), nos da una breve visión sobre la Edad de Bronce en Palestina.

[2] Para mayores detalles, cf. M. NOTH, *ZDPV*, 65 (1942), pags. 9-67, donde tambien se encontrarán mas referencias de la exposición siguiente.

[3] La arqueologia muestra que, con anterioridad a la Edad de Bronce, existieron otras civilizaciones, a las que pertenecian probablemente los habitantes precananeos. Sin embargo, la falta de toda informacion de tipo literario nos impide disponer de detalles más concretos sobre dichas épocas primitivas.

[4] Cf. M. NOTH, *WO*, I, 1 (1947), págs. 21-28.

habló la lengua cananea hasta que mucho más tarde fue reemplazada por el arameo, primero en parte y luego ya por completo.

En el siglo XIX o XVIII A. C se impuso en Siria-Palestina una nueva clase gobernante también semita. De acuerdo con los típicos nombres de persona que hay en los textos de execración egipcios y en los de Mari, fueron elementos del estrato étnico que aproximadamente en la misma época se apoderó del gobierno en el Éufrates medio y la Mesopotamia meridional, y establecieron la I dinastía de Babilonia y el antiguo imperio babilónico. La importancia histórica que esta emigración tuvo para Siria-Palestina no se aprecia todavía en la actualidad, ni se ha dado con un nombre apropiado para designar a esta clase rectora; se les llama a menudo erróneamente «amorreos».

Los documentos del siglo XIV A. C., que nos acercan mucho a los principios de la historia de Israel, revelan una grave alteración en la formación de los pobladores. Poseemos también abundantes nombres de persona de esta época. Revelan un nuevo elemento no semita, principalmente en los centros urbanos, y es evidente que en el período intermedio los movimientos de población han modificado la estructura étnica del país. Entre los recién llegados aparecen en cantidad considerable ciertas gentes cuyos nombres, según las fuentes cuneiformes, pueden llamarse *ḫurri*. Los *ḫurri* [1], de acuerdo con dichas fuentes, existen al mismo tiempo en Mesopotamia, es decir, en el territorio situado entre el Éufrates medio y el Tigris, así como al este del Tigris medio, y su lengua, que no es semita ni indogermánica, se emparenta, como se ha probado, con la de los naturales de Urarṭu, habitantes de los montes de Armenia, de los que hay noticias desde la primera mitad del I milenio. Parece, pues, que los *ḫurri* llegaron del noroeste al área del antiguo Oriente y de Siria-Palestina, se instalaron especialmente en Mesopotamia y se extendieron en gran número hasta Siria-Palestina [2] como nueva clase rectora, apoderándose ante todo de las ciudades. Simultáneamente, aparecieron otros elementos de origen no semita, de origen indoiranio, indogermanos de la región en que se hablaban lenguas del grupo *satem*[3]. Fueron poco numerosos, pero se les distingue por sus nombres. En las cartas de el-ʿAmārnah aparecen entre los pequeños señores en varias partes de Siria-Palestina, y hay pruebas de que gobernaron también en Mesopotamia. En la Edad del Bronce Reciente, aún existía en Siria-Palestina gran diversidad de nombres personales no semitas, que resultan difíciles de clasificar y que muestran que la unidad distaba de ser una realidad en la población del país. Así, pues, la tradición del AT está en lo cierto cuando, además de dar denominaciones generales a toda la población preisraelita de la civilización urbana de la Edad del Bronce [4], cita muy a menudo, con distintas combinaciones en diversos pasajes, una serie de nombres étnicos, que en su mayoría nada nos dicen, para indicar la variedad de poblaciones que las tribus de Israel hallaron al ocupar el país (Gn 10, 16-18; 15,19-21 y *passim*).

La afluencia de elementos no semitas que se impusieron en Siria-Palestina como nueva clase gobernante y que se establecieron en las ciudades, debió de estar

[1] En el AT aparece ya este nombre («hurritas»), aunque no lo relaciona con ninguna idea concreta.

[2] En Raʾs Šamrah se han hallado algunos textos en lengua hurrita.

[3] Como la palabra que significa «cien» es característica, las lenguas indogermanicas, se dividen generalmente en los dos grandes grupos de lenguas *centum* y *satem*.

[4] Por lo general, la expresión «cananeo» se utiliza con esta acepción; pero, no obstante, en determinadas partes del AT, las palabras «amorreo» e «hitita» se emplean en el mismo sentido. Cf. *WAT*, pág. 67.

relacionada con un movimiento histórico más amplio del que no poseemos informes directos, aun cuando conozcamos sus resultados. Es casi imposible no relacionar este movimiento con los acontecimientos que en aquella época se desarrollaron en Egipto, sobre los cuales, por desgracia, los documentos egipcios son escasísimos y muy poco coherentes. Entre los Imperios Medio y Nuevo, y desde fines del siglo XVIII hasta principios del XVI, Egipto se vio sometido a un gobierno extranjero, como consecuencia de una invasión procedente de la vecina región de Siria-Palestina. Los conquistadores se apoderaron de Egipto, se hicieron dueños del país y sometieron a sus habitantes. Sus reyes residían en la ciudad de Avaris, en el delta oriental del Nilo, cerca de la frontera egipcio-asiática. La situación geográfica de su residencia es buena prueba de que su imperio comprendía, además de Egipto, una parte del Próximo Oriente y, en todo caso, Siria-Palestina. Estos reyes adoptaron el orgulloso título de «dominadores de países extranjeros», *ḥq3.w h3ś.wt* en el lenguaje oficial que emplearon como soberanos de Egipto, y que luego en transcripción griega tomó la forma de «hicsos» [1], y esta voz es la que suele usarse hoy, con bastante imprecisión, para designar este fenómeno histórico. Cuando más adelante los faraones del nuevo imperio lograron desprenderse del dominio de estos conquistadores, los rechazaron hacia Palestina, que ocuparon al igual que Siria, con el deseo evidente de heredar los territorios de los reyes hicsos.

Todo esto parece obligarnos a inferir que la dominación de los hicsos, que posiblemente se extendió hasta Mesopotamia [2], incluyendo con seguridad Siria-Palestina y, finalmente, Egipto, fue consecuencia de una amplia emigración que evidentemente procedía del noroeste o del este, y que introdujo una nueva y poderosa clase gobernante en el antiguo Oriente. En relación con ella, entraron en Siria-Palestina los hurritas e indoiranios, y quizás otros elementos extranjeros no semíticos, que aparecen frecuentemente en los documentos del siglo XIV A. C. Un movimiento de tal envergadura por lo general no se limita a influir sobre el grupo étnico de las regiones que ocupa, sino que también transforma su situación histórica hasta tal punto de que sus efectos se hacen sentir incluso después del período de su influencia directa. Así, pues, la constitución de Siria-Palestina en el siglo XIV, con la cual estamos bastante familiarizados, sufrió de muchos modos la influencia de la anterior dominación de los hicsos, aun cuando resulte difícil definirla de manera concreta, pues sobre la época de los hicsos no disponemos de informes directos y, además sobre el estado anterior de Siria-Palestina tenemos tan pocos detalles, que resulta imposible precisar qué cambios hubo en ese período. No obstante, pueden establecerse algunos puntos con considerable verosimilitud.

El primer hecho de importancia general es que, por lo que sabemos, gracias a los hicsos, Siria-Palestina entró por vez primera en contacto con los grandes acontecimientos históricos del antiguo Oriente. Hasta entonces los egipcios habían mostrado interés por los yacimientos de minerales de la península sinaítica, los puertos comerciales de Fenicia y la madera de los los bosques del Líbano. Las potencias mesopotámicas se habían interesado por la madera de

[1] Esta palabra es bien conocida gracias a la extensa cita, conservada en JOSEFO, *Contra Apionem*, 1, 14, 75 y sigs. (ed. Niese), a propósito de los hicsos, sacada de las Αἰγυπτιακά del sacerdote egipcio Manetón, quien da una explicación equivocada de la palabra hicsos.

[2] Durante la expulsión de los hicsos, los faraones se adentraron reiteradamente en Siria-Palestina, llegando al Éufrates, es decir, hasta Mesopotamia, donde también encontramos hurritas e indoiranios.

los montes Amanus y por el posible acceso al «mar superior» (el Mediterráneo), a través del norte de Siria, y a Asia Menor, donde había ricos yacimientos minerales, pero en conjunto Siria-Palestina había tenido poca importancia en la historia del antiguo Oriente. Desde el momento en que los hicsos se instalaron en el país, desde donde conquistaron Egipto, Siria-Palestina, debido a su situación, empezó a representar el papel de puente entre las antiguas civilizaciones del Tigris y el Éufrates y la del Nilo: por su mediación hubo un vivo intercambio entre las dos civilizaciones. Si las tablillas de el-ʿAmārnah revelan intensa relación diplomática entre los numerosos estados del Próximo Oriente y los faraones, cabe considerarla como una consecuencia del dominio de los hicsos, cuyo papel continuaron representando los faraones. Por lo tanto, puede suponerse que el empleo de la escritura y la lengua babilonias para la correspondencia diplomática, de uso corriente en la época de el-ʿAmārnah y atestiguado además, en una esfera más reducida, en el período de los textos de Mari, fue promovido y fomentado por los hicsos, quienes viajaron y cruzaron por áreas de antigua tradición cuneiforme durante sus movimientos a través del antiguo Oriente. El hecho de que se utilizara este sistema de escritura en la época del Bronce III en Siria-Palestina, no solamente para la correspondencia interior, sino también para corresponder con los señores egipcios, que vivían en un país provisto de una escritura muy antigua y evolucionada, apenas es explicable salvo como resultado de una unificación de la correspondencia internacional, primero impuesta y adoptada luego [1].

[1] Queda demostrado en las tablillas cuneiformes halladas en Taʿănāk (cf. los ejemplos de *AOT*², pag. 371), algunas cartas de Raʾs Šamrah y las tablillas de Alalaḫ, en el norte de Siria (hoy Tell el-ʿAṭšānah, cerca de Antioquia).

Los hicsos también dieron a conocer una nueva técnica de guerra, de la que resultó una nueva organización social en el antiguo Oriente. Los hicsos introdujeron, evidentemente de las estepas del Asia interior, los carros de guerra tirados por caballos, y desde este momento los reyes y gobernantes del antiguo Oriente utilizaron esta aristocrática arma. Es verdad que no se ignoraba con anterioridad la existencia del caballo, pero desde entonces este animal adquirió mayor importancia y difusión para arrastrar a los carros. Más tarde, hacia finales del II milenio A. C., en el antiguo Oriente, empezó poco a poco a utilizarse como montura, incluso para la guerra, como consecuencia de las incursiones de los jinetes del Asia interior en las regiones fronterizas del noreste. Como animal de trabajo, en la actualidad es poco común en tales áreas. Desde los hicsos, el carro de guerra ha tenido un papel importante en Oriente. Desde luego, no se trataba de un arma que pudiese utilizar cada componente de un ejército, pues no sólo exigía destreza y hábito, sino también una elevada posición social y económica [1]. Sólo los caballeros podían combatir en carros y, por lo tanto, la clase elevada de los hicsos representaba una especie de caballería. Los caballeros hicsos se habían constituido en pequeños señores y feudatarios de su rey en muchas antiguas ciudades y en las fundadas en el Bronce II, en Siria-Palestina. En casi todas las ciudades siropalestinas del período de el-ᶜAmārnah encontramos tales señores, que se hacen llamar «hombres de la ciudad» (como opuestos al faraón), [2] ejerciendo una autoridad hereditaria, idénticos a los caballeros hicsos que hacían la guerra en carros; y mezclados con ellos hallamos, entre numerosos nombres semitas indígenas, algunos nombres hurritas e indoiranios. Y aunque no conozcamos la organización social de las ciudades palestinas de la Edad del Bronce antes de la aparición de los hicsos, a partir de aquí hay que tener en cuenta un orden feudal, es decir, el contraste existente entre una clase gobernante y una población sin libertad y posiblemente sometida a tributos y servicios obligatorios. Siria-Palestina, que era tal vez el corazón del dominio hicso y que, a diferencia de las regiones civilizadas de Egipto y Mesopotamia, no poseía un orden políticosocial de hondas raíces históricas, era campo abonado para el crecimiento de semejante sistema feudal. El AT, tiene razón una vez más cuando pone en guardia a las tribus israelitas, tanto al apoderarse del país como cuando lo han conquistado, contra los «cananeos» de las ciudades y sus «carros de hierro» (Jos 17,16; Jue 1,19; 4,3) [3].

Nada sabemos directamente sobre la dominación de los hicsos; sólo la conocemos por sus vestigios y sus consecuencias. Desde 1580 A. C., en adelante el legado del dominio hicso en Egipto y Siria-Palestina pasó a los faraones de la XVIII dinastía, quienes, en numerosas campañas, sometieron el país siropalestino hasta el Éufrates y lo redujeron a obediencia repetidas veces. En general parece ser que conservaron el sistema de gobierno de los hicsos, puesto que su soberanía se basaba en el vasallaje de los pequeños señores instalados en las ciudades. También parece ser que, cuando menos en parte, mantuvieron en sus puestos a las antiguas familias señoriales de los hicsos, siempre que acataran a

[1] Sólo posteriormente el Estado suministró a los guerreros las armas y el equipo necesarios; anteriormente debían procurárselos por su propia cuenta.

[2] La palabra «hombre» *(amēlu)*, que ya en el Código de Hammurabi, rey de Babilonia, designa especialmente la situación juridicosocial de «hombre libre»; en este caso debe interpretarse como un *terminus technicus* y podría traducirse quizá por «vasallo», «feudatario».

[3] Desde luego, estos carros no estaban totalmente contruidos de hierro, sino de madera, y esta expresión se refiere a las partes metálicas.

los nuevos soberanos, como lo indica el hecho de que algunos gobernantes tengan aún nombres hurritas e indoiranios. Además, los faraones conservaron en el país algunas fortalezas, que les servían de base para asegurar su dominio, aunque probablemente poseían guarniciones bastante reducidas; en algunas ciudades de la costa instalaron almacenes de aprovisionamiento para sus campañas, erigieron templos egipcios aquí y allí y consagraron propiedades a sus dioses, es decir, a sus santuarios y sacerdotes [1]. En conjunto se limitaron a exigir lealtad feudal a los numerosos gobernantes de las ciudades, pero su fidelidad dependía de que los faraones probaran su mayor fuerza con constantes campañas. Cuando, a finales de la XVIII dinastía, los faraones Amenofis III (1413-1377) y Amenofis IV (1377-1360) dejaron de efectuar tales expediciones, el verdadero dominio de Egipto en Siria-Palestina se debilitó rapidamente. Las tablillas de el-ʿAmārnah, que proceden del reinado de estos dos faraones, muestran la plena decadencia de su dominio. Únicamente unos pocos vasallos, tales como el gobernador de la ciudad de Gubla (Biblos, actualmente Ǧebeil, al norte de Beirut,) que desde tiempos lejanos había mantenido relaciones comerciales con Egipto, seguía leal al faraón; pero la mayoría actuaban como príncipes independientes tratando de acrecentar su modesto poderío.

Los faraones más representativos de la XIX dinastía, en especial Seti I (1308-1290) y Ramsés II (1290-1223) restablecieron la soberanía egipcia en Siria-Palestina, aunque no con la antigua extensión, pues entretanto los hititas, desde su centro del Asia Menor oriental, habían adquirido el dominio de la Siria septentrional. Fueron lo suficientemente fuertes para hacer fracasar en Cades del Orontes (actualmente Tell Nebī Mend), la incursión que el faraón Ramsés II trató de llevar a cabo en el quinto año de su reinado al interior de la zona de influencia hitita y aseguraron sus posesiones en todo el norte de Siria. Más tarde, en el año vigésimo primero de su reinado, Ramsés II estableció, sobre las bases del *statu quo* así nacido, un tratado con el monarca hitita Ḫattušil [2], gracias al cual, los faraones de la XIX dinastía asentaron de nuevo su soberanía en Palestina. Pero hacia 1200 A. C., con la caída definitiva del poderío del Nuevo Imperio, la autoridad de los faraones concluyó en Palestina, que era su más próxima vecina, y en adelante sus reivindicaciones sólo fueron teóricas. El fragmento de una estela de Ramsés IV (*ca.* 1150), hallada en las excavaciones de Megiddo, constituye el último testimonio conocido del dominio egipcio en Palestina, que entonces había prácticamente desaparecido. El país desde este momento quedó abandonado a su propio destino.

El secular dominio de Egipto sobre Palestina, inmediatamente anterior a la ocupación de las tribus israelitas, ha facilitado abundantes informes egipcios sobre la situación del país en el Bronce III. Los documentos más fructíferos en este sentido son las tablillas de el-ʿAmārnah. Gracias a ellas y a la «lista palestina» de Thutmosis III, más los descubrimientos arqueológicos, podemos formarnos una imagen muy precisa de la forma en que estaba poblado el país [3].

[1] Cf. A. ALT, *ZDPV*, 67 (1944-1945), pág. 1 y sigs.; *BBLAK*, 68 (1946-1951), pág. 97 y sigs.

[2] Cf. G. ROEDER, *Ägypter und Hethiter* (*AO*, 20 [1919], pág. 36 y sigs., sobre el texto del tratado. En cuanto a las causas históricas de la batalla de Cades, cf. J. STURM, *Der Hettiterkrieg Ramses II* (*Beihefte zur «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes»*, IV [1939] pág. 1 y siguientes).

[3] Sobre lo que sigue, cf. especialmente A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Pälastina* (*Reformationsprogramm der Universität Leipzig*, 1925), reimpreso en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I (1953), págs. 89-125.

Los famosos centros urbanos, donde vivía una población indígena cananea sometida a señores feudales, estaban situados, según los datos arqueológicos, casi exclusivamente en zonas favorecidas por la naturaleza, y de una manera especial en las llanuras. Se apiñaban en ellas y a menudo distaban pocos kilómetros entre sí. Estas «ciudades» eran particularmente numerosas en la llanura costera, al norte y sur del Carmelo, debido a la relativa riqueza de agua y al fértil suelo aluvial. De manera especial, el borde interior de la llanura, al pie de los montes de Cisjordania, que gozaba de abundantes manantiales, estaba más densamente poblado. Los poblados se extendían por la llanura hasta las dunas que bordeaban la costa, mientras ésta, casi privada de puertos, contaba con escasos lugares habitados. Al norte del Carmelo, desde la costa, a través del valle del Qišōn, y desde el llano costero meridional, cruzando la zona de cerros, situada entre el Carmelo y las montañas de la Palestina central, se penetraba fácilmente en la amplia y fértil llanura de Yizrĕʿēʾl, en la que había muchas ciudades a lo largo del límite sudoccidental. La depresión jordana presentaba series de asentamientos en su mitad septentrional, entre las fuentes del Jordán y el ancho saliente occidental, que cruza el curso de agua llamado actualmente Nahr Ğālūd, el cual procede de la llanura de Yizrĕʿēʾl. En cambio, la mitad meridional de la depresión, de aspecto desértico, tenía poblaciones en los escasos oasis existentes al norte del mar Muerto. Al este del Jordán, en el lado más alejado del boscoso borde montañés, se extendía la gran llanura fértil de la región septentrional de Transjordania, regada por el Yarmūk, el afluente más septentrional del Jordán, con densos asentamientos humanos. La meseta meridional transjordánica, que también se prestaba a la agricultura, durante el Bronce I había estado repleta de ciudades, según indican los decubrimientos arqueológicos; pero, por razones desconocidas, esos establecimientos fueron abandonados en la primera fase del Bronce II y, por lo tanto, en la época de la dominación egipcia tal región apenas contaba con ciudades. Hasta aproximadamente el siglo XIII A. C. no se inician en ella nuevos establecimientos permanentes; lo más notable es que, en una comarca tan alejada de la costa, se asentaran gentes que tenían cuando menos algunas relaciones con la civilización mediterránea [1].

En la época del Bronce III, las zonas montañosas de Palestina estaban aún poco pobladas. En la boscosa parte central de Transjordania, ambos a lados del Yabbōq, tributario del Jordán, prácticamente no existía vida sedentaria, y únicamente en el valle del Yabbōq había algunas localidades. Lo mismo ocurría en la porción más septentrional de los montes cisjordánicos, al norte de la llanura de Yizrĕʿēʾl. En la parte media de estas montañas se hallaba la antigua Siquem, emplazada en el extremo occidental de un llano hundido entre montes y accesible por un valle fácil desde el llano litoral del oeste. Hay una referencia a ella en una inscripción egipcia del período de Sesostris III, faraón de la XII Dinastía en el siglo XIX A. C. [2], y en las tablillas de el-ʿAmārnah figura como residencia de un señor que había logrado extender ampliamente su autoridad en distintas direcciones, puesto que en la vecindad de Siquem no había apenas competidores. Más hacia el sur, en plena montaña, resulta sorprendente ver ocupada el área de Jerusalén por una serie de ciudades, a despecho de ser tan poco atractiva, de muy difícil acceso y no muy fértil. La existencia de la propia

[1] Evidencia de esto es la estela hallada en el-Balūʿah, al sur del Arnón, con una inscripción en escritura lineal cretense B (cf. A. ALT, *PJB*, 36 [1940], pág. 34 y sigs.).

[2] Cf. *AOT*², pág. 81-82.

Jerusalén aparece ya atestiguada en los textos egipcios de execración de principios del II milenio; en la época de el-ᶜAmārnah era la residencia de un reyezuelo, del que se tiene noticia por una serie de cartas al faraón, conservadas en el archivo de el-ᶜAmārnah. Tenía cierta libertad de movimientos hacia el sur: a 8 km. en esta dirección, estaba Belén, que era entonces una «ciudad del país de Jerusalén» [1], es decir, una localidad sometida a la autoridad de esta ciudad, y, en los montes del sur, no sabemos de ninguna ciudad de la Edad del Bronce. En cambio, por el norte, noroeste y este, Jerusalén tenía en ese período diferentes vecinos que, si bien no aparecen en la tradición literaria, conocemos por descubrimientos arqueológicos *in situ*: en el camino que parte de Jerusalén hacia el norte, a 16 km, se encontraba la ciudad de Lūz [2] (hoy Beitīn), habitada desde el Bronce II; hacia el noroeste, a 9 km, en la Edad del Bronce existía el-Ǧīb, y a 12 km al oeste de Jerusalén estaba la ciudad de Qiryat Yĕᶜārīm, conocida también por el AT. Así, pues, toda la parte alta de la montaña entre el «desierto de Judá» (nombre que el AT daría después a esta región deshabitada), que desciende por el este a la depresión jordana, y la ladera occidental, estaba ocupada por un grupo bastante coherente de pequeños estados urbanos, que se impedían mutuamente ampliar sus respectivas esferas de influencia. Por su aislamiento este grupo no tuvo gran importancia histórica, y así no es de extrañar que las fuentes egipcias no hablen de él, a excepción de Jerusalén.

[1] *EA*, 290, 15-16 (de una carta del príncipe Abdu-Heba de Jerusalén). Cf. *ANET*, pág. 489 (trad. esp. en *SAO*, pag. 322).

[2] Este era el nombre primitivo del lugar que recibió más tarde el de Betel, como el famoso santuario que se hallaba emplazado en su lado oriental.

Ocurre lo mismo con Hebrón, situada en la montaña, a 40 km al sur de Jerusalén (actualmente el-Ḫalīl), distrito entonces y ahora famoso por su riqueza en uvas. A juzgar por Nm 13,22, Hebrón ya existía en la Edad del Bronce, lo cual probablemente es cierto, aunque los documentos egipcios no la mencionen, debido sin duda a que, como ciudad de la Edad del Bronce, ocupaba una situación bastante aislada [1].

Así, pues, en la época en que las tribus israelitas ocuparon el país, las montañas apenas estaban habitadas, y sólo había algunas ciudades separadas o grupos de ciudades. La vida política y económica se desarrollaba en las llanuras y las altas mesetas, debido a que las comunicaciones eran relativamente favorables. Una vez desaparecida la soberanía egipcia no existió cohesión política entre las ciudades estado, que, si bien eran numerosas, en su mayoría eran de reducida extensión. Sus gobernantes, anteriormente feudatarios de los soberanos hicsos y luego de los faraones, adoptaron entonces el título de «reyes»; es así, por lo menos, como el AT denomina a los príncipes «cananeos» de las ciudades. Incluso después de la época de el-ʿAmārnah, debieron de existir entre estos reyezuelos contactos, amistosos y hostiles, dando lugar a innumerables conflictos.

Al igual que en la época de el-ʿAmārnah, en lo sucesivo debió de tener un importante papel un elemento que no pertenecía ni a la clase feudal ni a la vieja población indígena urbana. Según las tablillas de el-ʿAmārnah, prestaba servicio militar sobre todo a los gobernantes antiegipcios y desleales de las ciudades. En la escritura cuneiforme de tales documentos suele designarse con un ideograma de dos sílabas: SA.GAZ. La denominación aparece únicamente en escritura fonética silábica, como ḫabiru [2], en las cartas de Abdu-Heba, gobernante en Jerusalén. Apenas cabe duda de que se trata de la misma que palabra que la de «hebreos»[3] del AT. Ahora estamos familiarizados con estos «hebreos» en todo el antiguo Oriente, donde acostumbraban a prestar determinados servicios o los emprendían por su cuenta. Sabemos de ellos en el antiguo imperio de Babilonia, por los textos de Mari [4], por los archivos de la ciudad de Nuzu (en el país al este del Tigris, siglo XV A. C.), por los hititas de Asia Menor hacia el siglo XIV A. C., por la Siria-Palestina de la misma época y, finalmente, bajo la forma de *ʿpr* en Egipto durante las dinastías XIX y XX [5]. No puede tratarse en

[1] Resulta dudoso el caso de la ciudad de Dĕbīr, citada en relación con Hebrón en Jos 15, 13-19 = Jue 1, 10-15, y Jos 10, 36 y sigs.; 11, 21, de la que se dice que anteriormente se llamó Qiryat Sēfer. Es erróneo suponer que esta Qiryat Sēfer fuese citada ya en el papiro egipcio *Anastasi*, I, 22, 5, fechado en época de Ramsés (cf. M. NOTH, *ZDPV*, 60 [1937], pág. 224, nota 2). Sin embargo, si nos atenemos a las referencias del AT, podríamos inclinarnos a considerar Dĕbīr como una ciudad de la Edad de Bronce. Si, de acuerdo con W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (1932), pág. 77 y sigs., se localiza Dĕbīr en Tell Beit Mirsim, habría estado al pie de la montaña, a 20 km al oeste-sudoeste de Hebrón y, por lo tanto, no convendría al contexto. Pero si, dando fe a las indicaciones del AT, prefiriéramos situarla más cerca de Hebrón, en las montañas, (una sugerencia sobre la localización de Dĕbīr figura en M. NOTH, *JPOS*, 15 [1935], pág. 48 y sigs.), hemos de suponer que se trata de una ciudad de la Edad del Bronce, situada al sur del macizo del Jordán.

[2] La ecuación de SA.GAZ con ḫabiru ha quedado establecida especialmente por los textos cuneiformes de la capital del reino hitita (hoy Bogazkoy).

[3] La traducción de SAG. GAZ por *ʿprm*, que recientemente ha sido atestiguada en textos de Raʾs Šamrah, no hace imposible su identificación con la palabra «hebreo»; cf. W. F. ALBRIGHT, *BASOR*, 77 (1940), págs. 32-33 (en oposición a E. G. KRAELING, ibid., pág. 32).

[4] *Textes cunéiformes du Louvre*, XXII (1941), n.º 131, 13.

[5] El material conocido desde hace bastante tiempo, puede hallarse en A. JIRKU, *Die Wanderungen der Hebraer im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (*AO*, 24, 2 [1924], pág. 13 y sigs). El nuevo material comprende la aparición de *ʿpr* en una estela del faraón Amenofis II (1448-1420 A. C.), lín. 30 (A. M. BADAWI, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 42 [1943], pág. 1 y sigs.) hallada en Menfis, donde figuran «hebreos» entre los prisioneros de guerra trasladados por el faraón desde Palestina-Siria. Los *ʿpr* que aparecen citados en una estela del faraon Seti I (cf. *AOB*², n.º 97), descubierta en la ciudad palestina de Beisan, establecen la relación de los *ʿpr* egipcios con los ḫabiru del Próximo Oriente.

absoluto del nombre de un pueblo, ni tampoco de la existencia de un pueblo de hebreos, dado que los nombres propios mencionados de estos «hebreos» son de origen muy diverso. Era más bien un término especial que denotaba un estado jurídicosocial dado, y es ésta la aplicación que le dan en algunos casos los libros de la Ley del AT (Éx 21,2; Dt 15,12) [1]. Las personas o grupos de personas con derechos limitados y escasos recursos económicos, reciben el nombre de «hebreos» en los países cultos del antiguo Oriente: prestan servicios cuando y donde son requeridos. No pertenecían o quizás dejaron de pertenecer, a las distintas clases de población establecida desde antiguo en el país, sino que representaban elementos nómadas inquietos y sin arraigo. Las fuentes que tenemos a nuestra disposición no nos permiten definir exactamente su forma de vida, y posiblemente su situación cambió según las circunstancias locales e históricas. El significado [2] y el origen de la voz «hebreo», tan ampliamente difundida, son aún bastante oscuros; pero el hecho de su difusión no justifica que se deba ver una relación material entre los ḫabiru de las tablillas de el-ʿAmārnah y las tribus israelitas, puesto que en estas tablillas no se menciona que entrasen en Siria-Palestina desde el desierto ni que lo hubieran hecho recientemente.

Alrededor de la época en que las tribus israelitas se instalaron en Palestina, un importante movimiento afectó a los territorios de las ciudades-estado desde otra dirección. Hacia 1200 A. C., penetraron diversos grupos, procedentes de la región mediterránea por mar y tierra, en busca de lugares en que asentarse en las áreas civilizadas del antiguo Oriente. Conocemos este movimiento gracias a los documentos egipcios, puesto que los inmigrantes atacaron a Egipto y los faraones Merneptah, y sobre todo, Ramsés III tuvieron que rechazar de sus dominios a estos «Pueblos del Mar». Tuvieron éxito y describieron sus victorias con palabras e imágenes [3]. El ataque de los «Pueblos del Mar» no fue sino un coletazos del vasto movimiento étnico, que llegado del norte, se extendió por el este del mundo mediterráneo, y del que formaba parte la migración «dórica» en Grecia. Los invasores, con bagajes y familias, se trasladaron en carros tirados por bueyes a lo largo del litoral, en barcos que iban de isla en isla o de cabotaje por la costa oriental del Mediterráneo. Así cruzaron Asia Menor, y atacaron y destruyeron el reino de los hititas. Por la costa siropalestina se dirigieron hacia el sur. Parece ser que también, saliendo de Grecia y sus islas, alcanzaron la ribera de Libia y desde allí amenazaron a Egipto. Pero las últimas oleadas del movimiento se estrellaron en las fronteras de este país. Los egipcios dieron diversos nombres a los «Pueblos del Mar» que aparecieron en su horizonte, incluyendo los de *prst* y *ṯkr* que tienen importancia para nosotros, puesto que sabemos que los «Pueblos del Mar» así llamados, se establecieron en Palestina en dicho período. *Prst* es la versión egipcia de «filisteo»; y en el informe del funcionario egipcio Wen-Amón se dice que, hacia el año 1100 A. C., los *ṯkr* ocuparon una de las escasas ciudades palestinas del litoral, Dōr (la moderna el-Burǧ cerca de el-Ṭanṭūrah) al sur del Carmelo [4].

[1] Pero cf. también A. JEPSEN, *AfO*, 15 (1945-1951), pág. 54 y sigs.

[2] Sobre este punto se hallarán algunas conjeturas en W. F. ALBRIGHT, *The Biblical Period* (en L. FINKELSTEIN, *The Jews* [1949]), pág. 57, nota 39.

[3] Son particularmente interesantes las figuras e inscripciones del palacio de Ramsés III en Medinet Habu (en la zona oeste de la Tebas egipcia); cf. J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, IV (1906), págs. 59-82; *AOB*², n.º 111, 112; *ANEP*, n.º 341; *SAO*, figs. 7,92.

[4] Una traducción del informe de este viaje figura *AOT*², pág. 71 y sigs. y en *TGI*, pág. 36 y sigs.; el pasaje en cuestión aparece en I, 8, ibíd., pág. 71 o pág. 36. Cf. *ANET*, págs. 25-29; trad. esp. en *SAO*, págs. 19-28.

El establecimiento de los filisteos en Palestina tuvo consecuencias de importancia particular en la historia de Israel. Según la tradición veterotestamentaria, los filisteos habían ocupado la parte meridional de la llanura costera de Palestina, extendiéndose por el norte hasta el Nahr el-ʿAuǧā, y vivieron en cinco pequeños estados cada uno de los cuales contenía una ciudad. En la mayoría de los casos se tienen pruebas de que eran antiguas poblaciones de la Edad del Bronce, que eran la sede del gobierno. Tales ciudades fueron Gaza (hoy Gazzah), Ascalón (hoy ʿAsqalān), ʾAšdōd (hoy Esdūd), ʿEqrōn [1] (hoy ʿĀqir) y Gat (situada en la parte más interior de la costa, en un lugar que no ha sido aún identificado). Los filisteos vivían en estos estados y eran con toda probabilidad una clase estrechamente unida y belicosa, [2] que gobernaba a los antiguos habitantes cananeos de la región, dirigida por cinco gobernantes [3] que, unidos por una alianza común, al menos cuando así lo exigía la situación militar, dirigía uno de ellos como *primus inter pares*. Si recordamos que hacia el 1200 A. C., los faraones mantenían aún sus pretensiones a la supremacía en Palestina, y que la parte del país más próxima a Egipto era esa llanura costera meridional, la cual tenía estrechas relaciones con él a causa de la administración y los templos egipcios, es fácil conjeturar que la ocupación de esa área por los filisteos no ocurriría sin el consentimiento tácito, o aun explícito, de los faraones, quienes de ese modo mantenían a los «Pueblos del Mar» fuera de sus dominios, animándoles a establecerse en la cercana Palestina [4]. Si bien los filisteos llevaron a cabo en ésta una vigorosa política de expansión militar, en cambio no volvieron a amenazar a Egipto, por lo que sabemos.

Los filisteos penetraron en el mundo palestino como un elemento extranjero. Los israelitas solían llamarlos «incircuncisos», puesto que no conocían o no quisieron adoptar la antigua costumbre de la circuncisión que era tradicional tanto en Siria-Palestina como en Egipto, y que probablemente también adoptaron los primeros inmigrantes. Según Am 9,7 y Jer 47,4 procedían de Kaftōr, o sea de Creta; pero no eran nativos de Creta, ni representantes de la civilización minoica, que los egipcios describieron de modo completamente distinto. Es posible que Creta fuese la última etapa de su viaje antes de instalarse en Palestina. Desde luego, su punto de procedencia era más lejano, y los pocos nombres filisteos que conocemos sugieren la posibilidad de que fuesen de origen ilirio [5]. Debido a que posiblemente se instalaron en Palestina en grupos importantes concentrados en espacios reducidos, durante varios siglos, conservaron sus rasgos especiales y su natural ardor guerrero hasta que sufrieron el destino de todas las clases dominantes, y fueron paulatinamente acsorbidos por las poblaciones indígenas sometidas.

Los filisteos eran, si no el mayor, el más importante de los «Pueblos del Mar» el mejor conocido por nosotros, de los que penetraron en Palestina hacia 1200; pero no fueron el único. Más hacia el norte, en la llanura costera, y al parecer

[1] En el AT este nombre aparece mal vocalizado como *ʿEqrōn*. La verdadera pronunciación puede deducirse de la trascripcion asiria tardia de *Amkarruna*.

[2] Comparese la descripcion del armamento de los hoplitas filisteos de 1Sm 17,5-7 hecha con una evidente sorpresa y admiración.

[3] Según el AT estos principes filisteos llevaban el titulo especial de *sĕrānīm*, seguramente una expresión filistea, que se ha creido relacionada con la palabra τύραννος

[4] A. ALT, *ZDPV*, 67 (1944-1945), pag. 15 y sigs.

[5] Cf. G. HERBIG, *Jahrb. d. Dtsch. Arch. Instituts*, 55 (1940), pág. 58 y sigs.; A. JIRKU, *WZKM* 49 (1943), págs. 13-14.

separados de los filisteos, los *ṯkr* antes mencionados se instalaron en Dōr y constituyeron allí probablemente un pequeño dominio de los «Pueblos del Mar».

Parece ser que también algunos elementos de estos «Pueblos» penetraron en la llanura costera al norte del Carmelo y en la de Yizrĕʿēʾl. El rey Sīsĕrāʾ, conocido por Jue caps. 4 y 5, que tenía su residencia situada entre el norte de la costa y la llanura de Yizrĕʿēʾl, parece que ostentaba asimismo un nombre ilirio [1]. En las excavaciones efectuados en el-ʿAffūleh, en el centro del llano de Yizrĕʿēʾl, se descubrió «cerámica filistea» [2], y en el sitio de Beisán (hoy Tell el-Ḥoṣn cerca de Basán, junto al Nahr Ğālūd, que va desde Yizrĕʿēʾl al Jordán), las excavaciones han revelado restos del principio de la Edad del Hierro que proporcionan pruebas de contactos específicos con el mundo mediterráneo [3]. Puesto que los informes que poseemos sobre los *ṯkr* en Dōr son puramente fortuitos y secundarios, es de suponer que estos *ṯkr* u otros grupos de «Pueblos del Mar» arraigaron en otros lugares más o menos alejados de Dōr. No es posible saber si la ocupación de estas regiones más alejadas por parte de los extranjeros se hizo con el consentimiento de los egipcios, como sin duda ocurrió en el caso de los filisteos, o si se debió a una conquista por la fuerza. Si tenemos en cuenta que las excavaciones muestran que, cuando menos, la ciudad de Beisán fue una base importante de la dominación egipcia y sede de varios templos egipcios, cabe suponer que, después de ser rechazados en Egipto, ciertos grupos de los «Pueblos del Mar», en su búsqueda de territorio en que instalarse, recibieran permiso de los faraones para establecerse en esta área de la Palestina central que era territorio egipcio.

Aunque así fuera, los elementos de los «Pueblos del Mar» no se dieron por satisfechos con los dominios iniciales y trataron de consolidar su situación. Sabemos de los esfuerzos enormes que los filisteos hicieron más tarde para expansionarse, y su victorioso intento de dominar cuando menos toda Cisjordania. Poco nos equivocaremos al suponer que eso constituía la prosecución y el coronamiento del esfuerzo de expansión que los había impulsado en Palestina desde el principio. Si el Sīsĕrāʾ de Jue 4 y 5 pertenecía al grupo de los «Pueblos del Mar», podemos considerar a este belicoso señor como ejemplo característico del desarrollo del poder de tales «Pueblos» en Palestina. Cabe deducir que la aparición de estos pueblos en el país provocó más trastornos e inquietudes que los que revela la tradición histórica recibida, puesto que los informes egipcios sobre la situación y los sucesos terminan con el dominio de Egipto sobre Palestina, y los «Pueblos del Mar» no dejaron ninguna tradición histórica escrita o, por lo menos, no ha llegado a nosotros. Como los hechos en cuestión ocurrieron en lugares en que las tribus israelitas tuvieron al principio poca intervención, no hay que esperar que el AT contenga datos sobre ellos, debido a que los «Pueblos del Mar», que procedían de la costa, penetraron en los territorios de las ciudades-estado cananeas y se instalaron en ellos. Por lo tanto, las antiguas ciudades-estado cananeas de los llanos de Cisjordania fueron los primeros y únicos territorios que se vieron afectados por la agresividad de estos «Pueblos del Mar», lo que les obligó a intentar oponerse a su dominación.

[1] Cf. A. ALT, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), pág. 78, nota 3.
[2] Cf. M. MAISLER, *Biblical Archaeologist*, 15 (1952), pág. 22.
[3] Cf. *AOB*², n.º 675 con 671, y n.º 676 con 674. Sobre este conjunto de problemas, cf. J. HEMPEL, *PJB*, 23 (1927), págs. 52-92.

Durante los siglos IIX y IX, la historia de la llanura costera y la de Yizrĕʿēʾl debió de estar en plena alteración, de las cual ignoramos todos los detalles, salvo algunas huellas dispersas [1]. Como la investigación arqueológica ha descubierto sobre esta época numerosos vestigios de acciones militares, conquistas y ciudades destruidas y reducidas a cenizas en el área de estas llanuras, nos vemos obligados a buscar una explicación de ello ante todo en los conflictos provocados por los «Pueblos del Mar».

Por lo tanto, las tribus israelitas peneraron en un país que, en ciertas zonas, tenía ciudades muy próximas, cuyo pasado había sido muy agitado. Estaban habitadas por una población poco unificada, compuesta de elementos muy diversos, que formaban clases muy diferenciadas. Y precisamente después del derrumbamiento de la supremacía egipcia y la aparición de las nuevas clases dominadoras, es decir, de los «Pueblos del Mar», tales poblaciones habían conocido un período de conflictos militares. Pero desde la Edad del Bronce no solamente eran los centros de una civilización material, cuyo desarrollo había beneficiado al país, sino el foco de cierta vida intelectual, que, hemos de creerlo, fue tan variada como diferentes fueron las costumbres y el origen de sus habitantes. Poco es lo que sabemos sobre ello y sólo disponemos de informes muy dispares, en su mayoría procedentes de los textos recientemente descubiertos en Raʾs Šamrah. Se trata especialmente de textos religiosos en los cuales las fuerzas de la vegetación y de la fecundidad ocupan la parte principal. Gracias a la escritura y la lengua babilónicas, que fueron introducidas tal vez por

[1] Se hallará un ejemplo de ello en A. ALT, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), págs. 67-85.

los hicsos para la correspondencia diplomática, o que quizá eran ya conocidas en el país desde época anterior, las tradiciones e ideas babilónicas arraigaron, puesto que para utilizar esta difícil escritura eran necesarias muestras escritas de tal literatura, y así su contenido se hizo familiar [1]. Algunas de estas tradiciones e ideas como se ve en el AT, eran conocidas por los israelitas por mediación de las ciudades de la Edad del Bronce. Incluso en el aspecto legal, principalmente en la redacción de ciertos textos de derecho comercial, la influencia babilónica en Siria-Palestina fue entonces preponderante [2]. Por otra parte, la secular dominación egipcia, con sus instituciones y sus templos, no había dejado de ejercer cierto influjo en la vida intelectual de las ciudades palestinas El Salmo 104 presenta un innegable parecido con el «Himno al Sol» del faraón Amenofis IV, quien se dio el nombre de Aḫenatón [3], y prueba una vez más que fueron las ciudades de la Edad del Bronce las que transmitieron estos conocimientos a los israelitas.

El mundo en que penetraban las tribus israelitas, poseía un esencial instrumento intelectual para la transmisión y la divulgación del saber: la escritura alfabética. En efecto, parece que, a partir del Bronce III, Siria-Palestina ha sido precisamente el lugar donde surgió el extraordinario invento de un sistema de escritura puramente fonético, que tan amplias consecuencias tendría para la historia del mundo. Los sistemas de escritura utilizados hasta entonces en el antiguo Oriente, eran: el cuneiforme, de origen sumerio, que luego se había extendido por toda Mesopotamia y países vecinos, y el jeroglífico egipcio, ambos de una enorme complicación. En su origen se trataba de escrituras ideográficas, a las cuales se añadió más tarde un sistema silábico procedente de los primeros ideogramas. Los centenares de caracteres de estas escrituras sólo podían ser escritos y leídos por unos pocos especialistas, los escribas. Su saber les aseguraba una posición privilegiada e influyente, tanto en la política como en la administración, al mismo tiempo que se convertían en guardianes y portadores de las tradiciones espirituales. Desde la invención de la escritura alfabética fonética, que sólo comprendía unos veinte caracteres, se difundió entre los pueblos el arte de la escritura y de la lectura, y los que querían aprender, podían hacerlo. El invento era ya una realidad en Siria-Palestina hacia el año 1200, y las tribus israelitas pudieron aprenderlo y adaptarlo inmediatamente.

La escritura de la mayoría de los textos de Ra'ṣ Šamrah es alfabética, y utiliza la técnica cuneiforme babilónica, lo cual presupone el conocimiento del sistema difundido en el país. Fue empleada en el siglo XIV A. C. en la antigua Ugarit (la moderna Ra'ṣ Šamrah), aunque no era totalmente desconocida en las otras regiones de Siria-Palestina. Precisamente en Palestina se han hallado dos pequeñas muestras de ella: una tablilla de arcilla del Bronce III, procedente de Bēt Šémeš, situada en el límite interior de la llanura costera meridional [4], y la hoja de un cuchillo de bronce, procedente de una comarca al este del Tabor (*ca.* 1350-1250 A. C.) [5]. Ambas piezas contienen una escritura que va de derecha a izquierda, como una tablilla de arcilla de Ra'ṣ Šamrah, mientras que

[1] Por ejemplo, en los archivos de el-ᶜAmārnah se encontró una copia del mito babilonio de Adapa, que indudablemente se utilizó para la enseñanza de escribas.

[2] Cf. A. ALT, *WO*, I, 2 (1947), pág. 78 y sigs.

[3] Existe una traducción de este «Himno al Sol» en *AOT*², págs. 15-18; *ANET*, págs. 369-371 (cf. trad. esp. en *SAO*, págs. 268-273); *DOTT*, págs. 142-150.

[4] Cf. *WAT*, pág. 168.

[5] Así en YEIVIN, *Kedem*, 2 (1945), págs. 32-41; cf. *BASOR*, 99 (1945), pág. 21.

por lo general en Ugarit se escribía en dirección contraria. Sin embargo, no parece que el sistema estuviese muy difundido ni que se usara mucho tiempo, puesto que incluso presenta una más antigua y más útil aplicación del principio alfabético que no deriva del cuneiforme babilónico, sino que está relacionado con los jeroglíficos egípcios y su técnica. Contrariamente a la escritura cuneiforme, no se escribía en tablillas de arcilla, sino con tinta y en fragmentos de cerámica o papiros, exceptuando algunos casos de inscripciones en piedra.

Esta escritura. madre de todas las alfabéticas actualmente utilizadas en el mundo, nos fue dada a conocer por una serie de inscripciones en piedra de Biblos, fechadas seguramente en el siglo X A. C. [1], pero es evidente que fue anterior y que tuvo numerosos precursores en todos los ensayos de escritura alfabética que se hicieron en la Edad del Bronce II y III, empezando por las inscripciones, llamadas del Sinaí, en la región de las minas egipcias de Ṣerabīṭ el-Ḫādim, en la península sinaítica [2], que actualmente se han hecho célebres, a pesar de no haber sido totalmente descifradas. En Fenicia, antes de 1100 A. C. se escribió mucho sobre papiro. El relato del viaje de Wen-Amón, antes mencionado, muestra que la madera se pagaba en Biblos y otras partes con quinientos rollos de papiros de Egipto [3], y no parece muy probable que en Siria-Palestina se haya

[1] Cf. *WAT*, págs. 168-169. Posiblemente la inscripción de ʾĂḥīrām, a pesar de ser la más antigua, pertenece al siglo X.

[2] Cf. *WAT*, pág. 169 y sigs. W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 110 (1948), pág. 6 y sigs., ha fomentado de modo sustancial el desciframiento de las inscripciones del Sinaí, que sitúa en el siglo XV A. C. En Tell el-Ṣārem (al sur de Beisán), ha sido hallada una nueva inscripción arcaica fragmetaria perteneciente a la Edad de Bronce III; cf. R. BRANDSTETTER-KALLNER, *Kedem*, 2 (1945), pág. 11 y sigs., según *BASOR*, 99 (1945), pág. 21.

[3] Cf. *AOT*², pág. 75; *TGI*, pág. 41 (II, 41).

escrito en estos rollos con jeroglíficos egipcios; pero en cambio, lo harían con caracteres alfabéticos. Fue hacia 1100 A. C. cuando esta escritura se generalizó. Su perfeccionamiento debió de efectuarse en Siria-Palestina a partir de la Edad del Bronce III, después de múltiples tanteos afortunados; pero estaba predestinado que esta invención se extendiese en el tiempo y el espacio, como lo demuestran concretamente los documentos que poseemos. El material de uso diario para la escritura era la tabillla de arcilla seca, o incluso cocida, que, gracias a determinadas circunstancias, subsistió fácilmente durante algunos milenios, mientras que los papiros, que por cierto resultaban a un precio bastante elevado, aun cuando podían conservarse en un clima seco como el de Egipto, no ocurría lo mismo en Siria-Palestina. Por este motivo, las inscripciones en piedra son actualmente los únicos testigos de la escritura alfabética; sin embargo estas inscripciones son muy escasas en Siria-Palestina.

Por lo tanto, no es posible estimar en su justo valor lo que significó la difusión del arte de la escritura y la lectura para la administración, la industria, el comercio, el derecho, y en general, la vida intelectual y cultural. Las tribus israelitas hallaron en Siria-Palestina un mundo que no tenía punto de comparación con la antigua civilización de Egipto, ni con la del Éufrates y el Tigris inferior, en lo tocante a realizaciones culturales; pero, en cambio, disfrutaba de una vida sumamente variada y fértil. Gracias al invento y al uso del alfabeto, el país gozaba además de un factor cultural de máxima importancia, que al mismo tiempo debía constituir una contribución decisiva al desarrollo de la cultura de la humanidad.

§ 4. *Las fuentes de la historia de Israel*

La historia sólo puede ser escrita a base de las tradiciones literarias que narran los acontecimientos y facilitan los nombres de las personas y los lugares. Los mismos descubrimientos arqueológicos sólo adquieren valor histórico gracias a las fuentes literarias. Una descripción del desarrollo de las antiguas civilizaciones basada exclusivamente en la arqueología no es una historia, sino a lo más una pre-historia. Por otra parte, el contenido de la tradición literaria no acostumbra a tomar color y vida hasta que se aclara con el estudio de la herencia material de las épocas estudiadas, que a menudo favorece su comprensión en forma decisiva. Para una «historia de Israel» no son suficientes los documentos escritos que han llegado hasta nosotros; se hace muy necesario tener en cuenta los abundantes y, en su mayoría, perfectamente autorizados resultados de la arqueología palestina.

Si empezamos tratando de conocer las fuentes de información que permitan establecer, de forma general o particular, el desarrollo exterior visible de la historia de Israel, debemos conceder el primer lugar al AT con su abundante material histórico, y luego dedicar la atención a otra gran cantidad de fuentes extrabíblicas. En el AT conviene citar ante todo la gran obra histórica que comprende los libros del Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes, que, debido a su lenguaje y a su espíritu, designamos con el nombre de obra deuteronómica [1]. En primer lugar, nos brinda un planeamiento de la «historia de Israel» que llega hasta los acontecimientos de 587 A. C. El autor de esta com-

[1] En lo sucesivo se designará con la abreviación D.

pilación ha utilizado numerosas fuentes de distintas edades, de extensión, origen y géneros muy diversos. Ha reproducido el texto, sea *in extenso*, sea en extractos, para formar con ello un conjunto coherente [1]. En esta obra, el autor ofrece abundante material de tradiciones de gran valor; sin ella, poco sabríamos de las más antiguas fases de la historia de Israel, puesto que la segunda gran obra histórica del AT, la parte del Cronista [2], ha utilizado la obra deuteronómica como base para los períodos más antiguos y se ha servido de ella como fuente única o principal. A partir del año 587 A. C., añade elementos nuevos, empleando para ello otras fuentes. Para la historia de Israel, hasta mediados del siglo V, nos basaremos principalmente en las fuentes del AT, el cual, además de las dos obras antes citadas, encierra numerosos escritos históricos. En este aspecto, el problema más difícil de resolver es el de determinar hasta qué punto puede considerarse al Pentateuco como obra histórica, aun cuando no cabe la menor duda de que relata muchos acontecimientos ocurridos, y que, al mismo tiempo, contiene una abundante reserva de tradiciones históricas. No obstante, es evidente que, cuando menos en su origen, no fue concebido ni compuesto como libro de historia, sino que es el resultado de una colección progresiva de tradiciones sagradas, basadas en importantes acontecimientos históricos [3]. Se trata, pues, de una gran compilación de tradiciones que, a pesar de facilitar informes sobre la historia, no fue concebido ni proyectado como

[1] Cf. para más detalles M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I (*Schriften der Königsberg. Gel. Ges., geisteswiss. Kl.*, XVII, 2 [1943]), págs. 3-110.
[2] Abreviatura: Cr.; sobre este tema, cf. M. NOTH, *op. cit.* págs. 110-180.
[3] Más detalles en M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948).

narración histórica coherente. La posibilidad de saber hasta dónde ha llegado en su exposición del curso de la historia de Israel resulta muy problemática y, por lo tanto, debe ser aceptada con ciertas reservas.

Las relaciones íntimas y constantes de la historia de Israel con la del anguo Oriente han tenido por consecuencia que este último haya dejado testimonios históricos vinculados más o menos directamente con la historia de Israel, o que tuvieron cierta importancia para ella. Dejando aparte toda clase de informes egipcios esporádicos, las inscripciones de los últimos reyes asirios constituyen las fuentes principales para el período primitivo. Algunos de estos reyes intervinieron en la historia israelita en forma decisiva. Por desgracia, los reyes neobabilónicos, de quienes hubiera podido decirse lo mismo, han dejado muy pocos informes históricos en sus inscripciones [1].

Cuando termina la verdadera tradición histórica del AT, se produce una evidente laguna en las fuentes de la historia israelita, y es necesario esperar hasta la segunda mitad del siglo II A. C., en que una detallada tradición histórica se pone a nuestra disposición una vez más en los dos libros de los Macabeos, que han llegado a nosotros en la versión helenística del AT, es decir, la Septuaginta griega. En realidad, presenta también algunos problemas, especialmente en cuanto a la relación que tienen entre sí los dos libros de los Macabeos; no obstante, contienen tanta información histórica positiva, que el período en ellos descrito es uno de los mejor conocidos de toda la historia de Israel. Para el período inmediato, el historiador Josefo constituye la fuente principal, [2] con su gran obra sobre la historia de Israel, ἱστορίαι τῆς Ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας escrita en el reinado del emperador Domiciano. Para redactar la primera mitad de la misma, se basó casi exclusivamente en la tradición del AT, incluidos los libros de los Macabeos; pero hacia el final escribe basándose en fuentes históricas propias y dignas de confianza, por lo que él mismo se convierte en una fuente histórica. Desde el siglo I A. C., la información histórica de Josefo se hace más detallada y completa, y por ello pasa a ser nuestra principal fuente de información para la historia de Israel hasta el año 73 D. C. [3]

Sobre esta última época disponemos también de numerosos informes detallados de otras procedencias, que en forma directa o indirecta se refieren a la historia de Israel. Proceden especialmente de obras relacionadas con el mundo grecorromano, y aparecen sobre todo en la historia de los estados helenísticos y del imperio romano, con los que la historia de Israel quedó estrechamente vinculada desde entonces. Por desgracia, son bastante lacónicas.

El estudio de las fuentes históricas no puede ni debe limitarse a la reunión y ordenación de los datos más destacados. Esto resulta especialmente cierto para la historia de Israel y sus primeras fases, sobre las cuales sólo disponemos de una limitada cantidad de documentos oficiales, y éstos representan una escasa selección que debe estudiarse previamente antes de poder utilizarlos. En el AT hemos de enfrentarnos muchas veces con tradiciones populares, que fueron

[1] Los documentos mas importantes figuran traducidos en *ANET* y en *AOT*^{2}, donde evidentemente los pasajes que contienen textos históricos son algo escasos. La tradición histórica de los egipcios aparece traducida en J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, I-V (1906-1907); la de los asirios en D. D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, III (1927). Una importante selección de los textos figura en *TGI*. Cf. tambien *DOTT*, págs. 46-94.

[2] Edición del texto en *Flavii Josephi opera recogn.* (ed. B. Niese), I-VI (1888-1895).

[3] Sobre la insurrección de los años 66-73 D. C., cf. JOSEFO, ἱστορία Ἰουδαικοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους con una introducción histórica que comienza en época de los Macabeos.

transmitidas de palabra y más tarde fijadas por escrito. En muchos casos son los únicos informes que poseemos sobre los acontecimientos, sean grandes o pequeños, y, por lo tanto, es imposible analizar su autenticidad. Ocurre algo parecido con la inevitable pregunta sobre el origen de estas narraciones: cómo se iniciaron, cuándo se compusieron, cuál es su objeto y por qué tomaron tal o cual forma. Luego debemos preguntarnos qué hecho histórico quieren explicar y qué significan históricamente, y esta pregunta se repite en cada una de las tradiciones tomadas por separado. Incluso en los primeros escritos históricos aparecidos en época relativamente temprana, es decir, en la de David y Salomón, y que han llegado a nosotros en la medida que el Deuteronomista los acepta en su compilación, deben ser comprobados para fijar su valor de forma objetiva. Sería una equivocación aceptar como autoridad el material tradicional que se ha conservado, y no provocar preguntas que quizás esta misma documentación pueda ayudarnos a contestar por puro accidente. Partiendo de los hechos que se registran, es posible sacar prudentes deducciones sobre otros temas que están por encima de su narración inmediata.

Las diferencias de opinión que persisten, en especial cuando se trata de los principios y épocas más antiguos de la historia de Israel, se basan principalmente en las inexactitudes con que se tropieza al utilizar las antiguas tradiciones populares del AT. Pero esto no tiene nada de extraño, puesto que el estudio de esta tradición, su origen y lo que motivó su composición y su desarrollo, todavía no ha sido emprendido en forma sistemática y, desde luego, no se ha llegado a ningún resultado positivo. En este aspecto todavía queda mucho por hacer. No obstante, no basta que, con el pretexto de que esta tradición es de carácter

popular, se pretenda discutir la realidad histórica de ciertos pasajes de acuerdo con nuestro criterio personal, conservando el resto como «mundo histórico» para incluirlo en el planteamiento de nuestra historia, o, lo que es peor todavía, juzgar la credibilidad de las tradiciones, basándose en su relación pura y simple con la edad más o menos atestiguada de los distintos textos. Nos resultará más fácil alcanzar nuestra meta, si nos esforzamos por circunscribir con la máxima precisión posible, los antecedentes históricos del nacimiento y el desarrollo de estas tradiciones en cada caso particular, partiendo asimismo de esta base firme para juzgar en su totalidad aquello en que su contenido puede ayudarnos o no a saber el desarrollo interno de la historia de Israel. Es necesario aplicar el mismo método a los relatos histórico-literarios, a las obras más recientes y más amplias, y a las tradiciones que contienen. Cuando se advierten las circunstancias que les dieron vida y la finalidad que perseguían, entonces puede contestarse a preguntas tales como: ¿por qué entre la multiplicidad de hechos llegaron a deducciones personales?, ¿por qué nos los presentan en la forma en que lo hacen? Solamente entonces se estará en situación de juzgar lo que nos es dable esperar de sus informaciones y el valor debe darse a lo que dicen y callan. Desde el principio es necesario que quede bien claro que estos problemas deben ser planteados y resueltos en la medida de lo posible, aun cuando las soluciones no tengan ni seguridad ni exactitud matemáticas, puesto que hay que contar con un exceso de grandes incognitas [1]; que estas soluciones han de alcanzarse en su mayoría por la intuición, teniendo en cuenta la diversidad de circunstancias, y han de considerarse como legítimas en lo que resulten evidentes. Una historia de Israel basada en tales principios puede llamarse «subjetiva», aun cuando esté sujeta a una interpretación consciente de las fuentes. Además, hay que tener el convencimiento de que, en este sentido, toda historia es forzosamente «subjetiva», incluso cuando pretende ser «objetiva», puesto que las tradiciones sólo permiten vislumbrar hilos de luz en el conjunto de los acontecimientos, y que la realidad sólo puede ser captada y «contemplada» desde un ángulo. Cuando todas las informaciones que utilizamos dan a esta visión un sello de autenticidad, a pesar de su «subjetividad», la visión se vuelve convincente incluso para los demás: en tal caso queda fundamentada.

Incluso en la interpretación y utilización de los descubrimientos arqueológicos, vestigios visibles de tiempos pasados y, por lo tanto, palpables y controlables, no es posible prescindir de la síntesis histórica, porque se trata de situar el objetivo individual en un contexto histórico, y, como éste no viene previamente determinado, es necesario buscarlo. Es evidente que, precisamente en este terreno, se hace absolutamente necesario tener muy en cuenta todas las probabilidades en pro o en contra. Hay que estar muy seguros de lo que los trabajos arqueológicos puedan probarnos. Desde hace más de un siglo la piqueta de los excavadores a sacado a la luz, extrayéndolo del suelo del Próximo Oriente, abundante cantidad de material y sorprendentes documentos que nos proporcionan información sobre un mundo inmenso y de tanta riqueza como el antiguo Oriente y su agitada historia. Cuando uno se pregunta en qué se basan ante todo nuestros actuales conocimientos, indudablemente hemos de citar los innumerables escritos hallados como resultado más o menos directo de las excavaciones

[1] Quien no se haga estas preguntas, desconoce la situación real, y da inevitablemente una respuesta tácita; sin embargo, esa respuesta carecería de base por no estar fundamentada en ninguna prueba seria.

en curso. Pero ¿qué podríamos saber de forma concreta y segura sobre el antiguo Oriente si, aun poseyendo todos los restos materiales que nos brinda la arqueología, no contásemos con su herencia literaria en el más amplio sentido de la palabra? Gracias a la gran proporción con que esta herencia literaria nos ha sido confirmada por los trabajos arqueológicos, estos últimos han empezado a adquirir importancia para los conocimientos históricos e incluso para la historia del propio Israel. En la reducida esfera de éste, dentro de Siria-Palestina, el descubrimiento de monumentos con inscripciones sorprende por su rareza, cosa que en realidad no debe extrañarnos. A diferencia de los grandes oasis fluviales de la Mesopotamia inferior y de Egipto, la heterogénea y montañosa Siria-Palestina nunca produjo grandes organizaciones políticas y, por lo tanto, el país no se sintió inclinado a erigir gigantescos monumentos de piedra ni grandes edificios revestidos con inscripciones lapidarias. En Mesopotamia, los escritos relacionados con la vida cotidiana podían conservarse en forma de tablillas de arcilla con caracteres cuneiformes, y en el clima muy seco de Egipto se hacía lo mismo sobre hojas de papiro escritas con tinta; pero no sucedió lo mismo en Siria-Palestina, donde únicamente las tablillas cuneiformes del Bronce III fueron capaces de desafiar a los siglos, mientras que al pasar el tiempo las lluvias de invierno destruyeron por completo los papiros. Los cascotes escritos con tinta sólo se conservaron en los casos en que las condiciones fueron muy favorables. Así no es de extrañar que los documentos escritos en la Edad del Hierro hayan desaparecido en su mayor parte.

Por este motivo, el período israelita de la arqueología siropalestinense permanece casi completamente mudo. En estas circunstancias es evidente que la

interpretación de los descubrimientos arqueológicos se hace especialmente difícil. El tan comprensible entusiasmo con que se intensificaron las excavaciones en Palestina, a causa del interés que se dedicaba a las cuestiones bíblicas, tenía por objetivo concreto hallar huellas seguras e indudables de la historia israelita; en muchas ocasiones ha dado lugar a paralelismos prematuros entre los descubrimientos y los hechos ya conocidos por la tradición histórica, que en algunos casos han resultado insostenibles. Aunque desde hace tiempo la arqueología siropalestinense se ha desarrollado partiendo de los conocimientos bíblicos, para terminar en una ciencia independiente con sus propios métodos y fines brotados del mismo trabajo [1], no por ello se ha desentendido por completo de la búsqueda orientada hacia las conexiones bíblicas. Por lo tanto, no sería razonable subestimar la contribución decisiva y positiva que aportó al conocimiento de la historia, procurando, no obstante, no dar una dirección falsa a sus aportaciones. En general, no es posible pretender que la arqueología nos brinde una justificación cierta de determinados acontecimientos, salvo aquellos casos en que nos enfrenta con documentos escritos; lo que sí puede hacer es facilitarnos visiones de conjunto sobre las circunstancias y los modos de vida, y sus cambios a través de los tiempos, haciéndonos comprender el ambiente en que los personajes históricos han ejercido su actividad y en que se han desarrollado los sucesos más importantes. Y según sea la proporción en que estos fenómenos y estos movimientos se mantienen en contacto íntimo y constante con el ambiente, nos proporciona lo esencial de una visión global del desarrollo histórico. Una historia de Israel que no tuviese en cuenta los descubrimientos arqueológicos de Siria-Palestina sería prácticamente inútil, desde que esta fuente de conocimientos se nos ha hecho accesible. Es evidente que tiene una influencia poderosa y duradera sobre el concepto de esta historia, pues nos da a conocer múltiples aspectos característicos del mundo en que esa historia ocurrió y nos ofrece una idea nueva y concreta de realidad que ocultaban los acontecimientos transmitidos por la tradición literaria, Que un suceso haya ocurrido realmente y se haya producido como lo presenta la tradición, no quiere decir que la arqueología pueda atestiguarlo en todos los casos, y que un hecho haya podido ocurrir no constituye una prueba de su realidad. Por lo tanto, las aclaraciones aportadas por la arqueología sobre la situación general de una época dada no permiten prescindir de las pruebas obtenidas a través de las informaciones facilitadas por la tradición histórica. No obstante, no deja de ser cierto que los acontecimientos atestiguados por esta tradición, una vez puestos en evidencia por la herencia material relacionada con la época en cuestión, por lo general permiten una comprensión más exacta y concreta, y, por consiguiente, más segura y más amplia. El conocimiento de determinada situación en un momento dado de la historia permite un juicio más vivo y más sugestivo que cuando no pueden llevarse a cabo tales aproximaciones. A menudo ocurre que un descubrimiento arqueológico da la última mano y completa un cuadro que la tradición literaria se había limita-

[1] Sus resultados han sido examinados a fondo y con mucha competencia, acompañados de numerosas ilustraciones, en C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes*, III (1933-1935), y en forma más breve, pero también digna de confianza, en P. THOMSEN, *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden nach den neuesten Ausgrabungen und Forschungen dargestellt*, 3ª ed. (*AO*, vol. 30) y en W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina* (1963, trad. esp.). W. F. ALBRIGHT, en *De la Edad de Piedra al Cristianismo* (1959, trad. esp.), nos ofrece una evaluación comprensiva de los resultados de los trabajos arqueológicos, especialmente en lo que se refiere a la continuidad y el progreso interiores de la historia israelita.

do a esbozar con trazos dispersos. De esta forma, y gracias a la arqueología, la historia de Israel ha ganado en color y plasticidad.

Lo que antecede se refiere al desarrollo exterior de la historia de Israel y al problema de las fuentes de que se dispone para escribirla. Hay que aceptar sin limitación alguna lo que de cerca o de lejos aporte alguna contribución. Pero el significado esencial de la historia de Israel no puede inferirse del empleo de múltiples comprobaciones esporádicas, ni del curso de la misma historia; para ello la única fuente verdadera está en el testimonio del AT. La historia de Israel, como toda historia humana, constituye un fenómeno que visto desde el exterior presenta un aspecto enigmático y equívoco. Pero el testimonio del AT le da un sentido único, o sea, Dios Señor del mundo se ha servido de un pueblo como instrumento para que en él «participen de su bendición todas las razas de la tierra» (Gn 12,3). La existencia de este testimonio es ante todo algo histórico que se integra en la historia de Israel, y sería falsear la verdad si se quisiera hacer abstracción de este hecho singular en el sentido etimológico de la palabra. Este testimonio que Israel lleva en sí, justifica que su historia no solamente sea única; no sólo en el sentido en que pueda serlo la de cualquier otra nación, sino en el de que presenta un carácter privativo entre todos los demás pueblos. No puede demostrarse que este testimonio sea verdadero, pero el desarrollo externo de la historia de Israel se explica como un conjunto coherente sin necesidad de hacerse preguntas más profundas, incluso si se prescinde de este testimonio. Pueden dejarse de lado las cuestiones sobre la razón y el significado de muchos fenómenos como insolubles· la historia del mundo está llena de ese tipo de cuestiones. Pero ignorar el problema del significado más hondo de la historia de Israel equivale a dejar de lado la principal fuente de información tradicional, ante la cual las demás fuentes son puramente complementarias. El AT relata la historia de Israel poniendo en evidencia este testimonio; es necesario tomar este hecho muy en serio. El AT no es solamente el tesoro de donde pueden extraerse las tradiciones históricas, sino que, en un nivel más elevado, constituye la auténtica fuente de esta historia, junto a la que todas las demás fuentes aparecen como secundarias, porque el AT no se reduce a darnos una síntesis coherente de esta historia durante un período más o menos prolongado, sino también pronuncia la palabra decisiva sobre su comprensión[1].

[1] Entre la gran cantidad de trabajos publicados anteriormente sobre este tema sólo citaremos los que, por su interes puramente cientifico e histórico requieran ser tomados en consideración; por lo tanto, no incluiremos nada de lo que se edito antes de tener acceso al antiguo Oriente y su utilización para la historia de Israel. Ante todo, hemos de referirnos a la obra de R. KITTEL, publicada por vez primera con el titulo de *Geschichte der Hebraer*, y desde la 2ª edicion con el de *Geschichte des Volkes Israel* (vol. I, 1912, vol. II, 1909), que se ocupo de manera definida de los nuevos descubrimientos y conocimientos del antiguo Oriente. En sus últimas revisiones (I^5, 1923; II^6, 1925) esta obra puede considerarse todavia como clasica. A los dos primeros volúmenes, que se referian a la historia hasta el año 587 A. C., siguió con mucho retraso un tercero dividido en dos partes (1927-1929), que alcanza hasta el final del periodo persa. Es evidente que en la actualidad nadie empezaria, como lo hizo Kittel, una historia de Israel con la descripción completa de los orígenes y la prehistoria de Palestina (en oposición a II^6, pág. XI), puesto que una historia de tal pais constituye de por si un trabajo considerable y muy distinto de la historia de Israel, y la historia de la civilizacion palestina solamente puede ser tratada dentro de un mayor conjunto mas o menos relacionado con Siria. Sin embargo, tal como ha demostrado Kittel, para un conocimiento mas exacto de la realidad es necesario incluir a Israel en el conjunto del mundo que le rodea. Una obra mas concisa es la de E SELLIN, *Geschichte des israelitisch-judischen Volkes*, I (1924), II (1932), que llega hasta el periodo de Alejandro Magno y contiene numerosas tesis originales, aunque no siempre sostenibles. El III volumen, que hubiera debido llevar la historia de Israel hasta su final verdadero, o sea hacia los dos primeros siglos D. C., nunca ha sido escrito. Basandose en el profundo conocimiento de los lugares donde ocurrieron los hechos, una historia de Israel hasta tiempos de Esdras y Nehemias ha sido

escrito en forma independiente y estimulante por E. AUERBACH, con el título de *Wüste und Gelobtes Land*, I (1932), II (1936), en la cual el autor atribuye importancia considerable a la proximidad del desierto en relación con el desarrollo de la historia palestina y, por lo tanto, de la de Israel. Existen también otras obras más detalladas sobre el tema: T. H. ROBINSON y W. O. E. OESTERLEY, *A History of Israel*, III (1932) y A. LODS, *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle* (1930, y *Les Prophètes et le début du judaisme* (1935). Sobre los últimos tiempos de Israel, subsiste como obra fundamental F.-M. ABEL. *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusq'à l'invasion arabe*, III (1952); sobre la última fase de la historia de Israel, el estudio detallado de E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I ([3, 4] 1901), II ([4] 1907), III ([4] 1909) tiene aún una importancia fundamental; empieza con el período de los Macabeos y se prolonga hasta en 135 A. C. A. SCHLATTER, en *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* ([3] 1925), proporciona un relato fácilmente comprensible, basado en un profundo estudio de las fuentes, sobre la parte final de la historia de Israel, ocupándose especialmente de la vida religiosa e intelectual. Entre los manuales de menor importancia hemos de anotar: H. GUTHE, *Geschichte des Volkes Israel* ([3] 1914), que alcanza hasta el año 135 A. C., todavía resulta útil a pesar de que en muchos aspectos quede algo anticuado, y A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel* (1931), que sólo llega hasta el 587 A. C. W. F. ALBRIGHT, en *The Biblical Period*, se ocupa de la historia de Israel incluyendo el período persa, mientras que el período posterior es tratado por E. BICKERMAN, *The Historical Foundations of Postbiblical Judaism* (ambas obras en el «simposium» de L. FINKELSTEIN, *The Jews; their History, Culture and Religion* [1949]). A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, III (1953), contiene numerosos estudios sueltos de importancia básica sobre los problemas de la historia de Israel.

PRIMERA PARTE

ISRAEL, LIGA DE DOCE TRIBUS

Capítulo Primero

EL ORIGEN DE LAS TRIBUS ISRAELITAS

§ 5. *Lugares habitados por las tribus en el país de cultivo*

«Israel», que, según la tradición del AT, era una federación de doce tribus separadas, no alcanzó la unidad histórica hasta el momento en que quedó instalado efectivamente en el suelo de Palestina. Es evidente que el AT tiene razón al no considerar como autóctonas a estas tribus, sino como habiendo tomado posesión del suelo en un momento dado, después de haber abandonado el desierto y la estepa. Aun cuando esta circunstancia no estuviese especialmente atestiguada por la tradición, se llegaría exactamente a la misma conclusión estudiando la ubicación de los territorios ocupados por las tribus en Palestina, y por su forma de habitarla y vivir en ella. Desde luego, las tribus tuvieron historia antes de tomar posesión del país. En el AT se han conservado ciertas tradiciones tribales de épocas remotas que evidentemente son ciertas, y de las cuales nos ocuparemos detalladamente, aunque sólo alcanzaran forma definitiva en el seno de un Israel instalado en Palestina, y de modo muy característico. Conjuntamente con los acontecimientos históricos en que se basan, fueron una aportación muy importante para la conciencia del Israel establecido en Palestina; pero en su forma actual se basaron en presuposiciones que no existían cuando Israel se estableció en la Tierra Prometida. Ante todo, como pronto vamos a comprobar, la reunión de las tribus en un «Israel» único, sólo en Palestina logró ser una realidad definitiva y duradera; incluso cabe decir que las tribus solamente se consolidaron en una realidad histórica permanente cuando tomaron posesión del territorio. Las tradiciones constituyen el principal y definitivo patrimonio espiritual del Israel que conocemos, y bajo este aspecto debemos considerarlas como un factor histórico de importancia fundamental, que se arraiga en la prehistoria de Israel. En sentido más estricto, su historia sólo empieza en el suelo palestino.

Para definir exactamente este fenómeno, es necesario ante todo establecer una lista de las tribus consideradas israelitas y de las zonas que ocuparon. Ello es posible debido a que los diferentes relatos de la tradición nos brindan toda clase de detalles sobre el particular, de manera especial en la gran compilación deuteronómica; otros figuran en el resumen de tradiciones que constituye el Pentateuco, especialmente en los relatos que tienen por único objeto ciertas tribus consideradas aisladamente. En la obra deuteronómica se introdujo más ade-

lante una amplia descripción geográfica de las tribus en Jos caps. 13-19(21), que reproduce una antigua delimitación de fronteras, la cual con toda probabilidad deriva de los tiempos anteriores a la formación del estado israelita. La descripción establece y enumera los límites extremos del territorio de cada tribu, pero hemos de reconocer que no sitúa los dominios de las tribus en un momento determinado de la historia, sino que describe los territorios reivindicados por cada una de ellas basándose en la teoría de que toda la tierra debía pertenecer a la federación. Pero indudablemente el punto de partida de este sistema, es el territorio realmente ocupado por la tribu [1]. Por lo tanto, incluso si hacemos abstracción del elemento puramente teórico del sistema, no quedaremos reducidos a nuestras propias suposiciones y combinaciones, puesto que en Jue 1,21,27.35, poseemos una descripción que, en su aspecto principal, se remonta también a la época anterior a su constitución en estado. Nos informa brevemente, cuando menos en lo que atañe a las tribus de la Palestina central y la septentrional, sobre las ciudades-estado cananeas que no lograron conquistar, a pesar de sus aspiraciones sobre ellas [2]. A estas descripciones debe añadirse uno o dos textos tradicionales que, si no tienen nada que ver con la geografía de las tribus, nos proporcionan algún informe sobre su situación y su carácter. En Nm 26, 4-51, disponemos de una lista de los clanes pertenecientes a las tribus [3]. Es difícil datarla, pero probablemente es bastante antigua; y en Gn 49, 1-27, y en Dt 33, 6-25 fueron incorporadas más tarde bajo la denominación de «Bendiciones de Jacob» y «Bendiciones de Moisés» en la compilación de las sentencias que caracterizaban cada tribu. Estas sentencias eran transmitidas en los centros israelitas desde hacía mucho tiempo, ya en forma de alabanzas, ya en forma de burlas o de chanzas. En realidad, no eran una compilación sistemática y procedían de diversos orígenes y épocas. El Canto de Débora (Jue 5, 2-30) contine ciertos versículos que caracterizan la conducta de las distintas tribus del centro y del norte. En este caso quizás no se pretenda celebrar un acontecimiento, sino mostrar en qué forma esas tribus se comportaban corrientemente.

Las tribus israelitas se distribuyeron por el país en grupos homogéneos. Entre las meridionales, hasta donde alcanzan nuestros informes, la de Judá representó el papel principal. Se había instalado en la parte sur de los montes, al oeste del Jordán y al sur de Jerusalén, y su territorio se extendía hasta las proximidades de Hebrón por el mediodía. Belén, «ciudad del país de Jerusalén» en los tiempos de el-ʿAmārnah [4] era su centro. Ignoramos de qué manera esa ciudad, que había estado sometida al dominio de Jerusalén de modo pasajero, y que luego había sido la residencia de un pequeño señorío, cayó en poder de Judá. Ésta se extendía por el norte hasta la ciudad-estado de Jerusalén y los territorios de las demás ciudades-estado vecinas, y, hacia el este, alcanzaba el

[1] Cf. especialmente A. ALT, *Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua* (*Sellin-Festschift* [1927], págs. 13-24 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I [1953], págs. 193-202), y también M. NOTH, *ZDPV*, 58 (1935), pág. 185 y sigs.

[2] Se halla en un conglomerado de suplementos a la obra deuteronomista y es incierto cómo fue a parar a él. El texto, en su forma actual, hace suponer una posterior incorporación de los territorios de estas ciudades-estado al reino de David y de Salomón.

[3] Esta lista fue luego utilizada para compilar por separado una relación posterior y apócrifa de las fuerzas numéricas de cada tribu israelita, como aplicable a los tiempos de la salida de Egipto; debido a ello se dio por entendido que Moisés había emprendido un censo de su pueblo, y el conjunto del episodio fue incluido como una reflexión tardía en la narración del Pentateuco que ya había sido recopilada; cf. M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930), pág. 122 y sigs.

[4] Cf. *supra* pág. 43.

«desierto de Judá», que inclinándose hacia el mar Muerto formaba una frontera natural. Únicamente los escasos oasis al oeste del mar Muerto pudieron ser habitados por los judaítas. En cuanto a estas regiones, la descripción de Jos 15,1-12 reproduce la situación real de las cosas; más al sur y al oeste lograron ensanchar sus fronteras. En realidad, los montes al sur de Judá estaban habitados por otras tribus, de las que trataremos especialmente, e incluso la ciudad de Hebrón pertenecía a una de ellas y no a Judá. Al oeste, la zona meridional de la llanura costera estaba en manos de los filisteos, quienes se habían instalado sólidamente en ellas en el momento de su llegada, después de someter a las antiguas ciudades-estado cananeas. El país montañoso, entre la llanura y los montes propiamente dichos, en una región que comprendía relativamente pocas ciudades, era el único lugar en que cabían nuevas instalaciones y, por lo tanto, la sola dirección por la que podía extenderse la poderosa tribu de Judá. Y en este país montañoso al correr del tiempo, penetraron algunos clanes judíos y entablaron relaciones pacíficas con los cananeos residentes en las ciudades [1]. El nombre de Judá *(yĕhūdāh)* no tiene relación con los tipos corrientes de nombres propios semitas, y en su origen no debió de corresponder a una persona. No es posible admitirlo filológicamente como una palabra en la que figure el nombre de Dios (Yahweh), aunque hemos de reconocer que algunos topónimos están formados de manera análoga [2]. Es muy posible que su empleo original correspondiese a expresiones tales como «la montaña de Judá» *(har yĕhūdāh)*, que se utilizaba para designar una zona montañosa situada al sur de Jerusalén [3], o el «desierto de Judá» *(midbar yĕhūdāh)*, que designaba la región montañosa en declive hacia el mar Muerto, al este de los montes [4]. Lo más probable es que las familias que poco a poco se instalaron en tal territorio recibieran el nombre de «gentes de Judá», «judaítas» *(bĕnē yĕhūdāh)*, para llegar a convertirse finalmente en la «tribu de Judá».

Basándose en citas dispersas del AT, nos es posible saber que al sur de los judaítas, en la parte meridional de los montes al oeste de Jerusalén, se habían instalado otras tribus o familias. La ciudad de Hebrón, que probablemente era ya cananea (en el territorio de la actual el-Ḫalīl), se hallaba en manos de los calebitas, pertenecientes al clan de los quenizzitas [5], parte de los cuales estaban representados entre los edomitas [6]. La tradición de Nm 13,14, Dt 1,22-45 y Jos 14,6-15, trata de explicarnos cómo Hebrón, feliz y poderosa ciudad, fue asignada a Caleb, *heros eponymus* de los calebitas. Estos textos dan a entender que esta posesión era un hecho reconocido, pero es imposible precisar exactamente hasta dónde se extendía el territorio de los calebitas. Según 1Sm 25,1-3, un calebita vivía en Māʿōn (hoy Tell Maʿīn), a unos 15 km al sur de Hebrón. Y según 1Sm 30,14, Caleb tenía una parte del Négeb, estepa difícilmente dilimitable, al

[1] Así puede ser especialmente apreciado en Gn cap. 38, en donde ciertos relatos históricos sobre las tribus han sido mezclados, en forma actualmente difícil de analizar, a otros elementos narrativos (cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, pág. 162 y sigs.), y también en la lista geográfica de los asentamientos que figura en 1Cr 2,4 (cf. M. NOTH, *ZDPV*, 55 [1932], págs. 97-124). Sobre el incidente en sí, cf. M. NOTH, *PJB*, 30 (1934), págs. 31-47.

[2] Gracias al AT sabemos el nombre de las ciudades Yŏgbĕḥāh y Yidʿālāh; por otra parte, el topónimo Yĕhūd (Jos 19, 45), es etimológicamente difícil de separar del nombre Yĕhūdāh.

[3] Cf. Jos. 11, 21, y especialmente Jos 20,7; 21,11, donde Hebrón, que nunca fue habitada por los judíos, se describe como si estuviese situada en el Har Yĕhūdāh; cf. además 2 Cr 27,4.

[4] Jue 1,16; Sal 63,1.

[5] En Nm 32, 12; Jos 14,6.14, se llama a Caleb «quenizzita»; cf. Jos 15, 17; Jue 1,13;3, 9.

[6] Cf. Gn 36,11.42.

sur de los montes de Cisjordania. El territorio de los calebitas debió de extenderse desde Hebrón hacia el sur.

Según Jos 15,15-19 = Jue 1,11-15, otro clan calebita, el de los otnielitas, ocupaba la ciudad de Dĕbīr, que anteriormente se llamó Qiryat Sēfer. No puede fijarse cuál fue su emplazamiento [1], aunque todo permite creer que se hallaría al sudoeste de Hebrón, quizás en las alturas de los montes al oeste del Jordán. No existe la menor información sobre la extensión de las posesiones otnielitas en esta región.

Más hacia el sur, en los montes, aparecían los quenitas, cuyo *heros eponymus* figura en Gn 4,1-16. Si aceptamos que las palabras *zānōaḥ ha qayin*, de Jos 15,56-57, corresponden y deben ser traducidas por «Zānōaḥ de los quenitas» [2], resultará que éstos habitaban al sudoeste de Hebrón, puesto que esta Zānōaḥ aparece citada en dicho pasaje entre una lista de otros lugares de la misma región. En todo caso hay que buscar a los quenitas en la parte meridional de los montes de Cisjordania, puesto que en 1Sm 30, 29 las «ciudades de los quenitas» aparecen correlativamente con otras ciudades conocidas del sur de los montes. También poseían enclaves en el Négeb, porque 1Sm 27,10 hace alusión al Négeb de los quenitas. Parece ser que fue relativamente tarde, y además de forma parcial, cuando estos últimos se incorporaron al sedentarismo total. En Jue 4,11-17 aparece un quenita nómada que vivía en una tienda en algún lugar de Palestina. En realidad, según Jue 4,11, «se había separado de los (otros) quenitas», aun

[1] Cf. pág. 44 (nota 1).
[2] Según la Septuaginta (LXX).

cuando al parecer fueron muchos los quenitas «separados» que existieron. Por otra parte, 1Sm 15,6 en tiempos de Saúl clasifica todavía a los quenitas entre los muchos clanes nómadas amalecitas. Quizás en aquel entonces, sólo una parte de ellos se había instalado en el reducido territorio del sur de Hebrón, cerca del límite de las tierras cultivables y la estepa [1], mientras que los demás debieron de limitarse a la vida nómada de la estepa y el desierto, dispersándose en medio del país de cultivo [2].

También es muy poco lo que sabemos acerca de los yerahmeelitas, que pertenecían asimismo a este grupo étnico. En 1Sm 30,29 se citan las «ciudades de los yerahmeelitas» simultáneamente con las de los «quenitas». En una lista más tardía Yĕraḥmĕ'ēl aparece como hermano de Caleb (1Cr 2,9.42). Por consiguiente, hemos de situar a los yerahmeelitas en el extremo más meridional de los montes, a pesar de que no sea posible localizar con mayor exactitud su territorio [3].

La tribu de Simeón habitaba en el sur, pero es poco lo que sabemos sobre ella, pues falta por completo en la descripción de las fronteras de las tribus de Jos 13 y sigs., y en la tradición histórica del AT no tiene la menor intervención. En los relatos fragmentados de origen desconocido sobre la toma de posesión del país por las tribus, que luego fueron incorporados en la recopilación deuteronómica, es el único lugar en que aparece con Judá (Jue 1,3). En Jue 1,17, única referencia concreta que sobre ella poseemos, se explica que se instaló en la ciudad de Ḥŏrmāh, cuyo nombre anterior fue el de Ṣĕfat (hoy Tell el-Mušāš, al este de Bi'r el-Sab^{c} = Bersabee). La circunstancia de que los simeonitas se hubiesen instalado en el territorio de la frontera meridional hizo que un redactor tardío les atribuyese el distrito más meridional de Judá (Jos 15,21-32), por lo menos parcialmente (Jos 19,2-8). El panorama de las fronteras de las tribus se ha limitado a incorporar en Judá el territorio de Simeón (cf. también Jos 19,19), y en el relato de Jue 1,1 y sig., Simeón aparece a la sombra de Judá. En el período histórico que conocemos, la tribu de Simeón habitaba completamente en la periferia de los territorios israelitas y no estaba en situación de mantener una postura independiente. En su origen, su nombre fue seguramente el de una persona (cf. Esd 10,31), y seguramente correspondía al de algún antepasado.

Las tribus de Palestina central fueron las que tuvieron mayor importancia histórica. Entre ellas figuraba en primer lugar la «casa de José». La expresión, que parece devolvernos a los tiempos antiguos [4], pone de relieve el caso «José» entre todas las tribus israelitas y parece indicar que se trataba de algo más importante que una tribu aislada; tiene equivalente en la locución «casa de Judá»,

[1] La información bastante tardía de 1 Sm 15,6, pudo originarse en el hecho de la yuxtaposición de los quenitas nómadas y sedentarios. Según Jue 1,16, fue en especial el clan quenita de los Bĕnē Yĕhūd el que se instaló en Palestina.

[2] El nombre de la tribu podría indicar que se trataba de una agrupación de herreros del desierto (cf. árabe *qayin*, «herrero»); en cambio, los que se asentaron eran agricultores, como los demás habitantes.

[3] De los nombres de estas tribus, el de ^{c}Ŏtnī'ēl y especialmente el de Yĕraḥmĕ'ēl son evidentemente nombres de persona y, por lo tanto, de antepasados verdaderos o ficticios de estas tribus. En cuanto al nombre de los quenitas, cf. la nota anterior. Todavía existen dudas sobre el nombre de Caleb que, al parecer, significa «perro» (en la forma arcaica de la voz), y en este sentido quizás sea un nombre personal. Ciertos nombres de animales pudieron ser originalmente nombres tribales, si no sobre la base de un antiguo sistema de totemismo, por lo menos en relación con algún rasgo característico de la tribu o algo similar.

[4] Aparece en algunos contextos bastante antiguos, como en Jos 17,17; Jue 1, 23.35; 2Sm 19,21; 1Re 11,28 y también en Jos 18,5; Am 5,6; Abd 18 y Zac 10,6.

que se emplea no sólo para designar la tribu de Judá, sino el conjunto de las tribus de la Palestina meridional reunidas bajo el nombre de «Judá»; y luego reaparece en una formación política del mismo nombre [1]. En efecto, con la «casa de José» nos enfrentamos con un clan particularmente importante, que ocupaba el centro de los montes cisjordanos, es decir, un territorio mucho más amplio que el de cualquier otra tribu. Aun cuando esta parte de las montañas, especialmente en su mitad norte, poseía abundantes bosques, hasta el extremo de que el hombre no podía habitar en ella sin desbrozarla previamente [2], lo mismo ocurría en las zonas montañosas del norte y el sur del país, donde muchas tribus vivían en estrecha vecindad. Según la descripción de fronteras de Jos 16,1-3, la «casa de José» se extendía desde el sur de los montes cisjordanos hasta la altura de Betel (hoy Beitīn) [3] inclusive, hacia el norte. Si en el libro de Josué no se indican los límites de José, su territorio llegaba hasta el límite meridional de la gran llanura de Yizrĕʿēʾl que interrumpe la cadena montañosa de Cisjordania. Por el este, la parte que baja hacia la depresión del Jordán estaba muy poco habitaba, y la propia depresión al oeste del Jordán no tenía ninguna localidad digna de mención. La llanura costera, en el oeste, estaba en poder de las antiguas ciudades-estado hasta donde podía habitarla el hombre (cf. Jue 1,29).

En Palestina la federación de la «casa de José», cuya designación corresponde sin duda alguna a un nombre de persona, se hallaba dividida en dos tribus: Manasés y Efraím [4]. Esta última era la mayor y más importante de las dos. En Jos 16,5.8, las fronteras de Efraím aparecen especialmente delimitadas en el interior de las grandes posesiones de José. Según ese pasaje, Efraím era la vecina meridional de Manasés y su territorio se extendía por el norte desde Betel y por el sur hasta las proximidades de Siquem (hoy Tell Balāṭah, al este de Nāblus), que pertenecía al territorio de Manasés. Evidentemente, Efraím no es nombre propio, sino el denominativo de un lugar. Según 2Sm 18,6, al este del Jordán existía un «bosque de Efraím», cuyo nombre correspondía a una región determinada, pero que no tenía la menor relación con el Efraím del oeste. Este último aparece probablemente con su atribución original en la expresión «monte de Efraím» *(har ʾefráyim)* tan frecuente en el AT. Es la locución que sirve para designar el conjunto de la parte central de los montes cisjordanos, detrás del territorio de la tribu de Efraím [5]; también puede ser una posterior ampliación del significado original, que quizás se aplicaba a una zona mucho más reducida. Según 2Sm 13,23, el santuario de Báʿal Ḥāṣōr, que es posible situar en la actual cima de el-ʿAṣūr, a 10 km al noroeste de Betel, se hallaba «cerca [6] de Efraím» y, por lo tanto, en este pasaje «Efraím» corresponde evidentemente al nombre de una localidad [7]. Sin embargo, cabe preguntarse si en su origen Efraím ha sido

[1] Cf. sobre todo 2Sm 2,4.7.10 11 y 1Re 12,21.23. La expresion «casa de Israel» debió de inspirarse en la de «casa de Judá» como consecuencia de la yuxtaposicion de ambos reinos; asi en 2 Sm 12,8; 1Re 12,21 y *passim* (pero aun no en 2 Sm 2,10 y 5,3; cf. 2,4). Israel no fue al principio un nombre de tribu, sino la designacion de un conjunto.

[2] Cf. Jos 17,18.

[3] Cf. pag. 43.

[4] Originalmente existia la costumbre de citar los dos nombres por este orden, hasta que, más adelante, se empezó a situar a Efraim en primer lugar debido a su importancia; cf. Gn 48, 1-20.

[5] Aparece claramente sobre todo en 1Re 4,8, Jos 20,7, 21,21. Sobre la expresión de «montaña de Efraim», veanse otras referencias en Jos 17,15; Jue 7,24; 1 Sm 1,1.

[6] Sobre el sorprendente empleo de la preposicion *ʿim*, cf. Gn 35,4.

[7] Esta localidad de Efraim quiza deba ser localizada en el sitio de Ḫirbet el-Merǧamah, cerca de Ain el-Sāmiyyah, cf. W. F. ALBRIGHT, *JPOS*, 3 (1923), pág. 36 y sigs., *AASOR*, 4 (1924), pág. 127 y sigs., y tambien A. ALT, *PJB*, 24 (1928) pag. 35 y sigs.

el nombre de una localidad o si, por el contrario, la locución «monte de Efraím», que al principio designaba una reducida región montañosa, motivó la formación de una aldea que tomó su nombre [1]. Sea lo que fuere, lo cierto es que el nombre de Efraím, como topónimo, designaba al principio una comarca situada en la parte más meridional de lo que luego, en un sentido muy amplio, se denominó «monte de Efraím», que corresponde a la zona más meridional del territorio así llamado; el nombre tribal de Efraím sirvió para denotar las familias que se instalaron en esa región recibiendo el nombre de «efraimitas» *(bĕnē ʾefráyim)* como los clanes que se convirtieron al sedentarismo en los «montes de Judá» tomaron el nombre de «judaítas» *(bĕnē yĕhūdāh);* algunos clanes familiares que habitaban más al oeste y al noroeste fueron englobados en la dominación de «Efraím» en cuanto se constituyó una tribu en el territorio, y como «Efraím» se extendieron desde los «montes de Efraím», hasta que esta denominación desbordó los límites del territorio de la tribu.

Muy pronto la región de cultivo de Cisjordania no fue suficiente para cubrir las necesidades de esta poderosa tribu, porque sus posibilidades de ensanchamiento eran limitadas; en los montes del norte y sur, otras tribus israelitas estaban en contacto con ella, y por el oeste los territorios de las ciudades-estado cananeas le cortaban el acceso a la llanura costera [2]. Por esta causa ciertos clanes efraimitas cruzaron la depresión jordana y llegaron al centro de Transjordania. Allí encontraron, a ambos lados del Yabbōq (hoy Nahr el-Zerqā), una región montañosa de bosques muy tupidos, que hasta entonces había sido poco accesible para el hombre. Aunque no invitase a instalarse en ella, no dejaba de ser una solución para quienes andaban en busca de tierras y no temían enfrentarse con el trabajo de desbrozar el bosque. Procedentes de Cisjordania, los efraimitas alcanzaron la región sur del Yabbōq, que fue el asentamiento original de Galaad (Gilʿād), denominación que todavía subsiste en la actualidad. Los hombres que se instalaron allí recibieron el nombre de «galaaditas» *(gilʿādī)* o «gentes de Galaad» *(ʿanšē gilʾād,)* [3], y con el nombre de «Galaad» aparecen en el Canto de Débora (Jue 5,17). Por Jue 12,4 sabemos que eran de origen efraimita, y se nos explica que, a consecuencia de ciertas discusiones violentas, se habían separado de sus compatriotas occidentales, siendo designados despectivamente como «efraimitas fugitivos». Iniciaron la colonización de un territorio en el centro de la zona oriental del Jordán. Sin embargo, su territorio no era muy extenso ni propicio a posteriores ampliaciones, puesto que por el norte los detenía la profunda cortadura del valle del Yabbōq y, por el este y el sudeste, sus vecinos los ammonitas.

La tribu que se hallaba al norte de Efraím, en el ámbito de la «casa de José», parece haber tenido una historia bastante complicada. El Canto de Débora, uno de los documentos más antiguos del AT (Jue 5,14), menciona a Mākīr juntamente con Efraím. La fórmula curiosamente tortuosa de Jos 17,1 parece indicar que el antiguo sistema de fronteras tribales de Jos 13-19 atribuía a Mākīr la parte del territorio de José que quedaba disponible después del abandono de Efraím [4], aunque la tribu de Mākīr, o por lo menos su parte principal, emigró luego a

[1] La evolución de significado de este nombre podría compararse con la de Galaad; sobre éste, cf. M. Noth, *PJB*, 37 (1941), pág. 59 y sigs.
[2] Cf. Jos 17,14-18.
[3] Más detalles en M. Noth, *PJB*, 37 (1941), pág. 59 y sigs.
[4] Cf. también M. Noth, *Das Buch Josua* (² 1953).

Transjordania, y en ella, por lo general, la sitúa la tradición del AT. Los que permanecieron en Cisjordania, al norte de Efraím, formaron la tribu de Manasés, cuyo nombre es en todos los aspectos el de una persona. Manasés ocupó la mitad septentrional del centro de los montes, desde Siquem al sur. Su territorio estaba cubierto de abundantes bosques, especialmente por el norte. Por el oeste, norte y este quedaba limitada por las ciudades-estado de la llanura de Yizrĕʿēʾl y de la depresión jordana, haciéndoles imposible cualquier eventual expansión hacia los montes (cf. Jue 1, 27-28). Pero Mākīr, es decir, una mayoría de los clanes que al principio habían sido los vecinos septentrionales de Efraím, había emigrado entre tanto hacia Transjordania, a los montes del norte del Yabbōq y se convirtió en el vecino septentrional de los efraimitas transjordanos. El primer territorio colonizado al sur del Yabbōq dio el nombre de Galaad a quienes habitaban al norte del río, y así fue como Mākīr se convirtió en «el padre de Galaad», de acuerdo con la expresión tan reiterada en el AT (Jos 17,1 y *passim*).

En Nm 32,39-42 aparecen contados informes sobre la ocupación del norte del Yabbōq. La región era bastante extensa, pero estaba habitado por una población desperdigada en las comarcas más accesibles. El nombre de Galaad avanzó a medida que la colonización progresaba y se detuvo por el este en el límite de las tierras de cultivo y la estepa, y frente a las numerosas ciudades-estado cananeas del noroeste y del norte, en la región de la actual ʿIrbīd. La mayor importancia de las posesiones de Cisjordania, comparadas con las de Transjordania, quedó confirmada por el hecho de que, prescindiendo de sus antecedentes históricos, «Manasés» se convirtiese en el nombre de una tribu, y en las genealogías Mākīr quedó subordinado y se convirtió en hijo de Manasés (Nm 26,29 y *passim*).

El vecino meridional de la «casa de José», y especialmente de la tribu de Efraím, era Benjamín, una pequeña tribu que sólo poseía un limitado territorio, al noroeste de Jerusalén, el cual pertenecía a los cananeos. Sus fronteras, que aparecen descritas muy exactamente en Jos 18,11-20, comprendían no solamente Jerusalén, (a pesar de que según Jue 1,21 no podía pertenecer a Benjamín), sino también un grupo de ciudades-estado cananeas del noroeste de Jerusalén, que sólo más tarde establecieron relaciones más estrechas con la tribu de Benjamín. El territorio propiamente dicho, habitado por la tribu, se limitaba a la parte más meridional de la depresión jordana, al oeste del río, alrededor del oasis de Jericó y a la correspondiente vertiente de la montaña, hasta la línea de las cimas, donde había algunas aldeas benjaminitas emplazadas en el gran camino que cruzaba los montes de norte a sur, entre Betel y Jerusalén. Con toda probabilidad, el nombre de Benjamín significa «el (que habita) en el sur» y, por lo tanto, alude a la localización de las instalaciones dentro del ámbito del grupo de tribus del centro de Palestina. De acuerdo con este razonamiento, la tribu de Benjamín recibió su nombre como resultado directo de su instalación en las tierras [1].

Entre las tribus centrales debemos citar la de Gad, que habitaba Transjordania, y probablemente fue la única de las tribus israelitas que desde un principio tuvo allí su lugar de asentamiento. Sin embargo no disponemos de base para afirmar que Gad, como otros grupos de la casa de José, después de habitar inicialmente

[1] La tribu de los *Banū-yamīna*, conocida por los textos de Mari (cf. W. VON SODEN, WO, I, 3, [1948]), se relaciona con nuestro Benjamín sólo por el nombre (que tiene igual significado), pero no de hecho.

en Cisjordania, hubiese emigrado luego al este del río. La descripción de las fronteras de Gad parece figurar en el complejo pasaje de Jos 13,15 y sigs., en el que parece atribuírsele una faja montañosa al este del Jordán desde el Arnón (hoy Seil el-Mōğib) al sur, y hacia el Yabbōq al norte, y además toda la parte oriental de la depresión jordana. Una tradición más antigua y más concreta la sitúa en los pastos del «país de Yaʿzēr» (Nm 32,1). Hasta ahora solamente es posible fijar de manera aproximada el emplazamiento de la ciudad de Yaʿzēr pero, en lo que cabe, el «país de Yaʿzēr» debe buscarse en los montes del este del Jordán, al norte del mar Muerto[1]. Según esto, Gad sólo disponía de un territorio reducido, limitado por el este por las posesiones ammonitas y sin posibilidad alguna de extenderse hasta los montes boscosos del norte; al sudeste, las ciudades de la alta meseta del norte del Arnón oponían un obstáculo para una penetración pacífica y, por lo tanto, las gentes de Gad sólo podían hallar espacio libre hacia el sur, a lo largo de los montes de la orilla oriental del mar Muerto; y en esta dirección se extendería poco a poco [2].

Cuando en el AT se hace referencia a los territorios tribales, la tribu de Rubén siempre aparece citada en relación con la de Gad (Nm 32,1 y sigs.; Jos 13,15 y sigs.). Al estudiar minuciosamente estos textos, se observa que no existe ningún territorio reservado en concreto a Rubén, y casi siempre el territorio de Gad aparece dividido de forma que una mitad corresponda a Rubén. El antiguo sistema de división no conserva nada de Rubén, y en Transjordania sólo se conoce el territorio de Gad. Sin embargo, las tentativas que más tarde se hicieron para incluir a Rubén con Gad en la geografía tribal, no debieron hacerse sin alguna razón concreta. Es muy posible que, en la vecindad de Gad, ciertas familias apareciesen como rubenitas, aunque no es posible saber nada concreto sobre los lugares que habitaron. En su origen la tribu de Rubén no habitó en el este, sino en alguna región al oeste del Jordán. El Canto de Débora parece aún considerar a Rubén entre las tribus que habitaban en Cisjordania (Jue 5, 15-16) [3], lo que nos proporciona un indicio sobre el antiguo establecimiento de la tribu en el oeste. Según Jos 15,6; 18,17, en el borde de la montaña, al sur de Jericó, existía un lugar denominado «piedra de Bōhan, hijo de Rubén», que había sido conocido antes por «la piedra del pulgar». Luego se dio a la palabra «pulgar» el sentido de un nombre de persona, considerando que quien lo llevó fue rubenita, puesto que en la citada región, frente al territorio de Gad, que se hallaba en la otra orilla, habían vivido algunos rubenitas. La formación del topónimo se produjo cuando en esta región, limítrofe de Judá y Benjamín, sólo quedaba de Rubén el recuerdo de la antigua presencia de los rubenitas. Al oeste de «la piedra del pulgar» se extendía la llanura de ʿĀkōr (Jos 15,7), donde estaba el *montón* de piedras a que se refiere la tradición narrada por Jos 7; en este pasaje se habla de ʿĀkān, de la familia de Karmī (Jos 7,1.18). Esta última no debe diferenciarse del clan rubenita de Karmī (Nm 26,6), aunque en Jos 7,1.18 tanto ʿĀkān como la familia Karmī se atribuyen concretamente a la tribu de Judá. De todo ello únicamente cabe deducir que los rubenitas vecinos de Judá terminaron por agregarse a esta tribu. Esto se explica también con un caso análogo: el nombre de Ḥeṣrōn, que en Nm 26,6 figura entre las familias rubenitas, apa-

[1] Detalles en M. Noth, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), pág. 30 y sigs.

[2] El nombre de Gad es de difícil interpretación, pero en sus orígenes debió de ser un nombre personal (cf. M. Noth, *Geschichte und Altes Testament = Alt-Festschrift*, [1953], págs. 145-146).

[3] No hay ninguna referencia a Trasjordania hasta el versículo 17.

rece en Nm 26,21 como el nombre de una subdivisión de un clan de Judá. Por lo tanto, el AT no nos proporciona informe alguno sobre el territorio de la tribu de Rubén y sólo disponemos de algunos indicios sobre la presencia de los rubenitas en una comarca que, partiendo de la región limítrofe de Judá y Benjamín, se extendía por la vertiente oriental de los montes cisjordanos, aparte la referencia tradicional de que Rubén y Gad habitaron frente por frente en Transjordania. De ello se deduce que, en cierto momento, Rubén poseyó territorio propio en algún lugar de Cisjordania; no es posible saber a través de la tradición si algunos elementos dispersos de estas tribus acabaron por disgregarse y trasladarse sobre todo a Transjordania, en la misma periferia de los territorios habitados por Israel. En la geografía de las tribus, Rubén tiene una presencia tan oscura como la de la tribu de Simeón, de la cual hemos hablado [1].

Las tribus del norte se habían instalado junto a los montes que, partiendo de la llanura de Yizrĕʿēʾl, se elevaban hacia el norte hasta alcanzar las mayores alturas de Palestina: los llamados montes de Galilea. La descripción de Jos 19,24-31 atribuye a la tribu de Aser un vasto territorio que comprende el norte de la llanura costera, así como el Carmelo y su promontorio. En realidad, según Jue 1,31-32, los territorios de las poblaciones del llano estuvieron cerrados a los aseritas, y las posesiones efectivas de la tribu se limitaron a la franja occidental de los montes de la Galilea inferior, al este de Acre, y las ciudades cananeas que rodeaban a Acre en la llanura. Es muy posible que la pequeña tribu de Aser, cuyo nombre pudo ser el de un dios [2], no tuviese necesidad de

[1] El significado del nombre de Ruben es oscuro.
[2] En tal caso sería el paredro masculino del nombre de la diosa ʾĂšērāh.

extenderse hacia el este y el norte, hacia las regiones poco habitadas de la Galilea inferior, ni hacia las alturas de la Galilea superior. Debió de bastarle la posesión de las acogedoras colinas y montes que había por encima de la llanura de Acre. Hacia el sudeste, en la parte occidental de la gran llanura existente entre los montes de la Galilea inferior, es decir, el Sahl el-Baṭṭōf, Aser tenía un vecino israelita.

Éste vecino era la tribu de Zabulón, cuyas fronteras aparecen con bastante exactitud en Jos 19,10-16. Según este pasaje, la tribu estaba en los montes del borde sur de la Galilea inferior, entre la llanura de Yizrĕʿēʾl al sur y el Sahl el-Baṭṭōf al norte, formando un circulo alrededor de la posterior ciudad de Nazaret, la actual el-Nāṣirah. Zabulón era una tribu pequeña y su territorio no muy grande. Al oeste limitaba con la llanura costera del norte del Carmelo, a cuyas ciudades-estado no tenía acceso (Jue 1,30); al sur se hallaba la llanura de Yizrĕʿēʾl, que continuaba siendo propiedad firme de las ciudades-estado cananeas. Parece ser que Zabulón tampoco tuvo necesidad de extenderse más, ni de penetrar en Galilea. El nombre de Zabulón no tiene una etimología segura; en sus orígenes pudo ser un nombre propio [1].

Dt 33, 18-19 cita conjuntamente a Zabulón e Isacar, indicando que acostumbraban celebrar juntas un sacrificio solemne «en una montaña». Esta montaña tiene que ser el Tabor cuya cumbre redondeada se eleva al noroeste de la llanura de Yizrĕʿēʾl, porque el santuario del Tabor era un lugar santo limítrofe de Zabulón e Isacar, emplazado en el ángulo sudoeste de Zabulón y en el ángulo noroeste de Isacar. Por las indicaciones que facilita Jos 19, 17-23 sobre el territorio de Isacar, se deduce que ésta poseía la prolongación meridional de los montes galileos, bordeada por el oeste por la llanura de Yizrĕʿēʾl, al sur por el ancho valle de Nahr Ğālūd, con la antigua ciudad cananea de Beisán (hoy Tell el-Ḥoṣn cerca de Beisán), y por el este por la depresión jordana. Isacar se estableció en condiciones sobre las que trataremos, las cuales justifican el curioso nombre de la tribu que surgió después de que ocupó su territorio. Isacar significa «jornalero». Es evidente que los demás le aplicaron el nombre como un apodo, teniendo en cuenta las satíricas alusiones existentes sobre Isacar y que aparecen en las Bendiciones de Jacob (Gn 49, 15). Este versículo muestra que la situación de Isacar era la de un trabajador por cuenta ajena.

En el Tabor, Zabulón e Isacar tenían la frontera común con la tribu de Neftalí, cuyo territorio, según Jos 19, 34, tocaba el Tabor y se extendía (Jos 19, 32-39) a lo largo del borde oriental de los montes de la Galilea inferior y la superior.

Las fronteras permiten al territorio de Neftalí extenderse bastante profundamente por Galilea y le dejan alcanzar la frontera de Aser; es probable que se deba a la teoría de que todo el país había sido repartido entre las tribus israelitas. Los verdaderos establecimientos de Neftalí han de buscarse en la parte superior del lago Tiberíades y en la zona adyacente del valle del Jordán. En caso de necesidad, Neftalí podía desplazarse hacia el oeste, donde el terreno estaba lleno de bosques y deshabitado; pero se hace difícil suponer que la tribu se aprovechase de esta posibilidad. El nombre de Neftalí no tiene aspecto de

[1] Cf. el nombre personal de Zĕbūl de Jue 9, 28 y sigs., y el ugarítico *zbl*, que parece ser un cierto título honorífico,

nombre propio y su significado es oscuro; una vez más hay que preguntarse si no se trata de un nombre geográfico, como por ejemplo, el de la «montaña de Neftalí» *(har neftālī)* citada en Jos 20,7[1]. Según la tradición, se supone que la montaña recibió el nombre de la tribu; pero es posible que la cosa ocurriera al revés y que el nombre se aplicara a las familias que se asentaron en ella, como ocurrió en el caso de Judá y Efraím.

La tribu de Dan se instaló en la periferia, en posición bastante aislada, cerca de las fuentes del Jordán, o sea la parte superior de la depresión jordana. El centro de la región había sido ocupado antes por la ciudad cananea de Láyiš (hoy Tell el-Qāḍī) citada en la lista palestinense de Thutmosis III. Según Jue 18, 27, la tribu de Dan la conquistó a mano armada y le dio su nombre (Jue 18, 29), que en el origen pudo ser el de una persona[2]. Es muy posible que Nm 34, 7-11 contenga una antigua relación de los límites del territorio de Dan. En él se aprecia que las fronteras septentrionales de Dan formaban el límite norte del conjunto de los territorios israelitas, así como en Nm 34, 3-5 la frontera meridional de Judá, indicada en Jos 15, 2-4, servía para establecer el límite sur del territorio.

Según se deduce de estos textos, Dan debió de poseer no sólo la parte superior de la depresión jordana, sino también una parte de la región montañosa y extraordinariamente boscosa del actual Ğōlān, al este del Jordán, y es posible que así sea (cf. también Dt 33, 22), porque los montes que bordeaban el territorio al oeste pertenecían a su vecina Neftalí; por el norte, los montes poco acogedores de la Siria central y por el sur las marismas que limitaban el lago más septentrional del Jordán, no se mostraban favorables a ninguna expansión. Por lo tanto, la tribu solamente podía extenderse hacia el este. Dan halló la manera de establecerse en esta apartada comarca después de fracasar en su pretensión de apoderarse de otros lugares del país. Según Jue 1, 34-35, los danitas habían empezado tratando de poner pie en las colinas situadas entre los montes y la llanura costera, al oeste de Jerusalén, donde los primitivos habitantes[3], que dominaban el país desde sus ciudades, no les dejaron espacio suficiente para instalarse, lo que muestra claramente que las tribus israelitas no podían establecerse en las regiones donde las ciudades cananeas eran numerosas, debido quizás a que, por lo general, no eran capaces de valerse de la fuerza. Prácticamente nunca se sirvieron de ella. Así, pues, debido a que en el ínterin los espacios libres habían sido ocupados por otras tribus, se dirigió al extremo norte y se instaló en él. De manera excepcional, se apoderó mediante la fuerza, de una pequeña ciudad cananea y, al parecer, fue la última tribu de Israel en asentarse definitivamente.

De acuerdo con este pasaje, la localidad de Cades (hoy *Qadiš*) se hallaba situada en la «montaña de Neftalí», que pudiera ser localizada al noroeste del extremo superior del lago del Jordan, el llamado lago el-Hūleh. En esta region los neftalitas debieron instalarse desde los comienzos. La misma relacion geográfica aparece en la expresion «Cades de Neftalí» (Jue 4,6), en la cual «Neftalí» puede ser el genitivo del pais, agregado al nombre de la localidad, como es el caso en la expresión similar de «Yabēš de Galaad» (1Sm 11,1, y *passim*) y, posiblemente, tambien en «Belen de Judá» (Jue 17, 7, y *passim*) en el cual «Juda» parece haber retenido su significado original de nombre de una determinada región.

[2] Cf. M. Noth, *Geschichte und Altes Testament = Alt-Festschrift* (1953), pág. 146.

[3] En Jue 1, 34-35 aparecen designados con el nombre general de «amorreos», nombre que se aplica a todos los habitantes preisraelitas. Según los relatos de Sansón el danita, que tenian por escenario la misma region (Jue 13-16), los vecinos hostiles eran los filisteos, que habian establecido su supremacia sobre los «amorreos» de la llanura costera del sur.

§ 6. *Las tribus israelitas ocupan el país*

Cuando se observa el conjunto de los asentamientos israelitas en Palestina, se aprecia que las tribus penetraron en comarcas que en la Edad del Bronce[1] habían estado escasamente habitadas o no lo habían estado en absoluto.

Ocuparon las diferentes zonas de los montes de Cisjordania y el centro de la región alta de Transjordania, en tanto que las llanuras, más favorecidas por la naturaleza, quedaban en poder de los antiguos cananeos concentrados en las ciudades. Las tribus se instalaron a su alrededor y formaron un nuevo elemento de población. Esta circunstancia muestra que el establecimiento de los israelitas se efectuó sin conflictos armados entre los recién llegados y los antiguos poseedores del territorio. En las zonas ocupadas por los israelitas sólo había escasos y dispersos poblados cananeos, que, más pronto o más tarde, las tribus debieron tomar por la fuerza; pero eso no significa que se produjeran luchas con la masa de los cananeos que no habitaba los territorios israelitas. En las zonas montañosas, donde las ciudades cananeas eran más numerosas, como ocurría cerca de Jerusalén, tampoco hubo conflictos de importancia, pues las tribus se limitaron a adentrarse hasta la inmediata proximidad de los territorios de tales ciudades. El caso particular de la tribu de Dan, y su fracaso en poner pie en el país montañoso, en el límite inferior de la llanura costera, puede considerarse como un ejemplo del porque las tribus no se atrevían o, mejor dicho, nunca se atrevieron a dar un asalto de gran envergadura contra las ciudades fuertes cananeas y sus terribles carros de hierro (cf. Jos 17,16; Jue 1,19; 4,3).

En general, las tribus se instalaron en el país de forma tranquila, pacífica, sin que sus primitivos ocupantes se preocuparan por ello. Podemos suponer que esto se produjo de manera parecida a lo que hacen en nuestros días los seminómadas y su ganado menor, que, procedentes de las estepas y los desiertos vecinos, se acostumbran al sedentarismo de las tierras de cultivo. Pero hay que tener en cuenta que en aquella época el país estaba menos poblado y había más espacio que ahora. Los seminómadas acostumbran aprovecharse de la trashumancia para ponerse en relación con los países de cultivo a los que van empujados por la sequía del verano, huyendo de las regiones que no proporcionan suficiente alimento para sus corderos y cabras. A su llegada, los campos cultivados han sido ya cosechados y, en virtud de un acuerdo previo o tácito, los habitantes de las tierras de cultivo les dejan instalarse en ellas, donde encuentran algo con que alimentar sus poco exigentes animales. A diferencia de los camelleros del desierto, que sienten un orgulloso desprecio por el sedentarismo, los seminómadas son gentes pacíficas que siempre han sentido la nostalgia de un asentamiento definitivo en las codiciadas zonas agrícolas, y tan pronto se les presenta una ocasión, aprovechan cualquier vacío en anteriores instalaciones o en lugares habitables, pero desocupados, para trasladarse a ellos hasta que un buen día dejan de regresar a sus pastos de invierno en la estepa o en el desierto, y se establecen definitivamente en las tierras de cultivo. Los israelitas eran seminómadas ansiosos de tierras, y al trashumar, cuando empezaron a

[1] Cf. además A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (1925), sobre todo pág. 31 y sigs., y especialmente A. ALT, *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, *PJB*, 35 (1939), págs. 8-63 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I (1953), págs. 89-125 (en especial pág. 121 y sigs.) y págs. 126-175.

penetrar en el país, acabaron por establecerse en las regiones de población poco densa, desde las cuales fueron extendiéndose, aun cuando al principio la expansión tuvo un carácter pacífico.

Esto significa que la ocupación israelita fue un proceso que se prolongó bastante, no solamente debido a que cada tribu necesitó cierto tiempo para hacerse dueña de su territorio, sino también porque no todas las tribus se asentaron al mismo tiempo. Sabemos positivamente que la tribu de Dan no llegó a establecerse de manera definitiva hasta después que la mayoría o la totalidad de las tribus hubieron hallado su lugar de asentamiento, aunque quizá éste sea un caso único debido a que en un principio los danitas intentaron establecerse en una región que la proximidad de las ciudades cananeas hacía particularmente desfavorable. No obstante, no poseemos informe alguno para afirmar que otras tribus efectuasen también intentos desafortunados antes de instalarse definitivamente en su territorio, aun cuando ciertas particularidades en el reparto de las zonas tribales en Palestina demuestran que la posesión total del país fue un proceso algo complicado que se desarrolló en varias etapas y que se prolongó durante un período de tiempo bastante largo.

En este aspecto, lo que primero llama la atención es el caso de la tribu de Rubén (cf. págs. 72-73), que la enumeración tradicional nos presenta en cabeza de la lista. En la antigua tradición no se le atribuye concretamente un territorio. Aun cuando apareciesen algunos clanes rubenitas en la vecindad de la tribu de Gad, es muy posible que no hubiesen llegado a Transjordania hasta más tarde, si bien en la parte opuesta, en Cisjordania, se hallan restos de una antigua instalación de rubenitas, parcialmente incorporados a la tribu de Judá. En este caso se trata únicamente de elementos que se evadieron de la decadencia de la antigua tribu de Rubén, que en el pasado había ocupado una región central de Cisjordania. Pero en la época que mejor conocemos, ese territorio estaba totalmente en manos de otras tribus israelitas, salvo la parte ocupada por las ciudades-estado cananeas, aunque dichas tribus no pudieron tomar en todo caso posesión definitiva del territorio, hasta que la tribu de Rubén, por razones desconocidas, lo abandonó, a excepción de unas pocas familias que se quedaron en él. Por lo tanto, es posible llegar a la conclusión de que Rubén debió instalarse mucho antes de que las otras tribus hubiesen completado su asentamiento.

Así lo confirma un caso análogo, el de las tribus de Simeón y Leví, que aparecen a continuación de Rubén en las listas tradicionales. La antigua tradición no atribuye a Simeón un territorio concreto; una alusión nos informa simplemente que algunos clanes simeonitas vivían en el extremo sur del país, siendo considerados como parte del conjunto de «Judá». Pero la tradición no nos facilita el menor dato sobre la tribu de Leví, y no es posible identificar un territorio en que hubiese podido habitar como las otras tribus [1]. No obstante, es evidente que Simeón y Leví, citados en la lista de tribus, debieron de poseer en un momento dado un territorio propio en Palestina. Gn cap. 34 cita una tradición que da por supuesto que antiguamente ambas tribus habitaron en el centro de Transjordania, cerca de la antigua ciudad cananea de Siquem. Fue

[1] La tribu de Leví, como se desprende del hecho de estar citada en la lista de las demás tribus y en Gn 49, 5-7, fue una tribu «profana» como las otras. El problema de saber qué vínculos pudo tener con ella el sacerdocio levítico posterior, es cuestión de tipo particular al margen de la anterior observación.

en aquel lugar donde más tarde residió la «casa de José», y ese texto nos lleva a la conclusión de que la «casa de José» no pudo instalarse allí hasta que Simeón y Leví hubieron dejado el campo libre y que, por lo tanto, llegó después de estas dos tribus. En las Bendiciones de Jacob, las tribus de Simeón y de Leví son maldecidas para que se «dispersen en Israel» (Gn 49,5-7). Rubén también es maldito (Gn 49,3-4). Las maldiciones se refieren a una situación posterior de estas tribus y muestran que la situación no fue siempre igual. Esta dispersión era condición necesaria para que otras tribus pudiesen instalarse en Palestina.

La prehistoria de las tribus y su instalación, constituyen hechos más complejos de lo que nos presenta más tarde la tradición del AT. Ésta es el reflejo de una situación en que las tribus vivían en Palestina una al lado de otra, de forma ordenada, cuando ya tenían una experiencia histórica común. En el fondo de la tradición existe la creencia de que los acontecimientos que provocaron esta situación se produjeron simultáneamente y de igual forma para todas las tribus, hasta el punto de que desde un principio Israel quedó constituído como un solo conjunto en Palestina, presentándose los comienzos de la historia de Israel como un crecimiento regular de las grandes familias y de los clanes. Por lo tanto, las tribus y luego el conjunto de Israel serían el resultado de la multiplicación de los individuos y las ramas de familia de un antepasado común, habiendo formado desde tiempo inmemorial una unidad basada en lazos de sangre y en un destino común. Así, pues, cada tribu procedía de un antepasado que le dio su nombre, y todos los antepasados aparecían como hermanos, hijos de un personaje llamado «Israel», quien debió de dar nombre al conjunto de las tribus [1]. Parece cierto que la sangre tuvo una fuerza básica en la formación de las tribus e incluso en la yuxtaposición de algunas de ellas. Pero, además, hubo circunstancias históricas particulares que provocaron la unión de los clanes más o menos emparentados, hasta llegar a la formación de una tribu, y a la fusión de cierto número de tribus hasta formar un conjunto tribal.

La narración del AT, que es posterior, nos ofrece un concepto demasiado simple de la formación de Israel a base de una comunidad de tribus. Prueba de ello lo constituye el hecho de que no todas las tribus se instalaron en Palestina al mismo tiempo, e incluso ciertas citas de la tradición revelan que la ocupación se produjo cuando menos en dos etapas sucesivas.

Las indicaciones de este tipo son escasas y pasajeras en el contexto de una tradición que, por base única, sostiene la idea que todas las tribus tuvieron el mismo pasado y se instalaron al mismo tiempo. De ello cabe deducir que el establecimiento definitivo de Israel en Palestina fue un acontecimiento todavía más agitado y complicado. La falta de documentación nos impide concretar algo sobre este particular; pero lo hasta ahora averiguado nos permite llegar a la conclusión de que cada una de las tribus tuvo su propia prehistoria y que, a lo más, vivieron en relaciones más o menos descuidadas e inconstantes antes de formar una unión sólida y duradera en el país, con el nombre común de «Israel». Más adelante, la tradición del AT, basada en circunstancias posteriores, simplificó las cosas y trató cada tribu como si siempre hubiese formado una entidad sólida y netamente definida. Algunas tribus israelitas llevan nom-

[1] La identificación del *heros eponymus* «Israel» con el «patriarca» Jacob, se produce muy pronto en el AT, pero desde el punto de vista de la tradición histórica constituye un proceso secundario.

bres de origen geográfico, derivados del país en que se instalaron [1]; ocurrió en otros casos que ciertas tribus adoptaron el que les fue impuesto por las circunstancias en que tomaron posesión de su territorio [2], lo cual muestra que las tribus no adquirieron un nombre hasta después de su asentamiento definitivo en Palestina. Cada vez que diversos clanes se agrupaban en las asociaciones de tribus, no poseían el nombre común de la tribu, pues de lo contrario habría sido innecesario darles un nombre nuevo. De ello se deduce que, antes de su asentamiento, las tribus no formaron asociaciones cerradas, limitándose a la reunión de algunos clanes, y que solamente se transformaron en tribus después de tener una vida común en Palestina. La misma hipótesis debe aplicarse a las tribus que adoptaron el nombre del clan principal, que por lo general podía ser el de un antepasado [3]. Al parecer, la tradición del AT no tiene en cuenta la real situación, no sólo por el hecho de atribuir los nombres de las tribus a una fecha muy anterior a su asentamiento, sino porque trata a las tribus como entidades sociales existentes desde antiguo. Por todo ello, debemos concluir que el proceso de la ocupación fue un fenómeno de bastante duración, en el curso del cual las tribus adquirieron forma definitiva, y que ese proceso con-

[1] Éste es el caso de Judá, Benjamín, Efraím y posiblemente también de Neftalí, cf. págs 66-67, 69-70, 72, 74-75

[2] Éste es también el caso de Isacar; cf. pag. 84.

[3] El caso de Manases constituye un buen ejemplo de lo dicho, ya que indiscutiblemente su nombre designaba a una persona. Es muy probable que Manasés fuese un clan de Makīr, que no siguio a éste en su emigración a Trasjordania, y que diese su nombre a todos los grupos de Mākīr que permanecieron en Cisjordania, para terminar englobando en este nombre incluso a los que habían cruzado el Jordán (cf págs. 70-71).

sistió en movimientos de población muy variados y, por lo tanto, separados entre sí geográficamente.

El AT nos habla de una conquista única y decisiva del suelo palestino, considerado como «Tierra Prometida» por el conjunto de tribus israelitas. Las capas más antiguas del Pentateuco describen el asentamiento de una forma que no permite reconstituir sus detalles, pues sólo reconocemos el principio en Nm 32,1 y sigs., y la continuación no figura en la redacción definitiva. No obstante, Nm 32,1 y sigs., nos permite saber, cuando menos, que las tribus reunidas debieron partir al mismo tiempo del sur de Transjordania. Esta afirmación corresponde prácticamente a la descripción del a obra deuteronómica, de la que Jos caps. 1-12 nos ofrece la compilación de una serie de antiguas redacciones aisladas. Según este texto, las tribus debieron de conquistar por las armas la región al oeste del Jordán y tomar posesión de ella después de cruzar el Jordán inferior, es decir, llegando por el sur del territorio al este de dicho río. Pero el antiguo texto de Jos caps. 1-12, al ser analizado, nos descubre que en su origen estos relatos no se referían en absoluto a Israel, y prescindiendo de la tradición efraimita de Jos 10,1 y sigs., y de la galilea de Jos 11,1 y sigs., sólo tratan de la tribu de Benjamín. Desde el punto de vista geográfico, todo se desarrolla en el interior del pequeño territorio de esta última tribu. A esto se refiere la tradición especial procedente de su vecino Efraím, mientras la tradición galilea queda aislada y sin ninguna relación geográfica con la anterior. La tradición benjaminita original está formada por una serie de narraciones etiológicas, que han sido reunidas partiendo del supuesto de que la tribu de Benjamín había penetrado en su territorio alrededor de Jericó y la región montañosa vecina del oeste, sobre el Jordán inferior [1]. Esto representa la verdadera tradición del asentamiento de la tribu de Benjamín, y en ello tenemos un ejemplo concreto del hecho de que una tribu aislada poseyese una tradición propia en cuanto a su asentamiento [2], y lo que es verdad para la tribu de Benjamín también debe de serlo para las demás. Y si antiguamente cada una de ellas tuvo una tradición propia, debieron de poseer también un procedimiento particular para desenvolverse en Palestina. Pero las tradiciones privativas desaparecieron casi por completo, puesto que en el AT han sido eliminadas por el supuesto de la conquista común por Israel; únicamente ha subsistido la serie de los relatos benjaminitas, porque permitía la presentación concreta de la ocupación general israelita de Cisjordania, al mismo tiempo que facilitaba la explicación de sus causas. Sólo fue desarrollada y completada en este aspecto; no obstante, el elemento benjaminita original resulta sólo muy aparente.

De la situación geográfica de las tribus, tal como la presentan algunos pasajes sueltos del AT, hemos de tratar de obtener algunos informes sobre las complicaciones provocadas por el asentamiento en el país. En relación con el grupo de tribus centrales, nos hallamos en terreno relativamente seguro. Sobre Benjamín tenemos la serie de los relatos etiológicos de la primera parte del libro de Josué, los cuales corresponden de una manera tan perfecta a la situación geográfica de esta tribu, que tienen sin duda autenticidad histórica. Según ellos, los clanes que formaron la tribu de Benjamín procedían del este o sudeste, cru-

[1] Otros detalles en M. NOTH, *Das Buch Josua* (² 1953), pág. 20 y sigs.

[2] Resulta imposible fijar con certeza hasta qué punto se esconden tras los fragmentos narrativos de Jue 1, 1 y sigs., algunas tradiciones especiales de las tribus. En un contexto totalmente distinto aparece otra tradición tribunal a base de la tradición de Nm 13-14. Cf. págs. 81-82.

zaron el sur de Transjordania, pasaron el Jordán inferior y se instalaron en el territorio perteneciente a la ciudad de Jericó (hoy Erīhā) [1]; desde él subieron por los montes occidentales hasta las alturas, donde las ciudades cananeas del noroeste de Jerusalén pusieron punto final a su progreso hacia oeste [2]. La «casa de José» procedía de la misma dirección, pues ocupo la región en que luego se asentó, desde el ángulo del sudoeste. Los clanes que se constituyeron en la tribu de Efraím empezaron poniendo el pie en la «montaña de Efraim», de la cual deriva su nombre Parece ser que la «montaña de Efraim» ha de localizarse algo al norte de Benjamín, en la parte alta del Jordán inferior [3]. Debido a que la «casa de José» aparece en el AT como una asociación coherente de bastante importancia, es al menos probable que no sólo las partes relacionadas con Efraím, sino también los otros miembros de esta asociación, procedían todos de la misma dirección y que ocuparon luego de forma progresiva de todo el centro de Cisjordania

El territorio de Gad se hallaba al noreste del mar Muerto, en el camino por el cual todos estos elementos avanzaban a través del sur de Transjordania, y hay que suponer que los clanes gaditas llevaron a cabo su ocupación como parte de la misma migración. Permanecieron en un pequeño territorio al este del Jordán, quizás porque en seguida hallaron lugar en que instalarse, ahorrándose el viaje por todo el valle del Jordán [4], o quizá por haber hallado ocupadas las regiones cisjordanas que hubieran podido alcanzar desde el sur de Transjordania, lo cual les obligó a contentarse con el modesto espacio libre al este del Jordán. No es casual que la tradición benjamita de Jos caps. 1-12 se utilizase más adelante para explicar la conquista de Cisjordania por el conjunto de Israel, puesto que, incluso con independencia de este texto, los antiguos estratos del Pentateuco hacen avanzar a un Israel unificado hacia los territorios de Palestina a traves del sur de Transjordania. Así, pues, estos pasajes muestran que los importantes recuerdos históricos de las tribus centrales, con el transcurso del tiempo, fueron comunes para todo Israel. Cuando, en un ambiente completamente diferente y nuevo, se desarrolló la idea que Israel había tenido una historia comun aun antes de su asentamiento, y que la toma de posesión de Palestina se había efectuado de común acuerdo, las tradiciones particulares de las tribus centrales determinaron la imagen de la conquista por el conjunto de Israel.

Antes de la instalación de las tribus mencionadas en el centro de Palestina, las de Rubén, Simeón y Leví (cf. págs. 76-77) se habían asentado en algún lugar de la Cisjordania central. Más tarde, por razones desconocidas [5], se fueron de allí y se dispersaron para dejar sitio a nuevas tribus. Por no saber exactamente dónde se instalaron al principio, no es posible dar una solución cierta

[1] La arqueologia todavia no ha podido establecer definitivamente cuando se produjo el fin de la Jerico cananea Todo hace suponer que Benjamin no se enfrento con una Jerico estable y completamente habitada, cf M Noth, *op cit*, pag 21

[2] Es un error pretender deducir de Gn 35,16-20 que Benjamin no se separo de la «casa de Jose» hasta despues de llegar a Palestina y de haberse constituido en tribu independiente La inclusion de ciertos detalles narrativos de la historia de los «patriarcas» dentro de la historia tribal (Gn 35,16-20 se refiere indudablemente a la tumba de Raquel), resulta totalmente inadmisible Benjamin, al igual que las demas tribus, se constituyo a raiz de su llegada a tierras de Palestina, a proposito de Benjamin existe una tradicion especifica sobre la ocupacion del pais por esta tribu

[3] Cf pags 69-70

[4] El hecho se describe asi en Nm 32 1 y sigs

[5] Segun Gn cap 34, parece ser que algunos de los conflictos belicos con la ciudad cananea de Siquem fueron provocados por Simeon y Levi

al problema de conocer la forma en que se llevó a cabo su asentamiento. Es posible que llegaran por el mismo camino que las que las sucedieron en el centro; en tal caso deberíamos buscar su punto de partida en las estepas y los desiertos que bordean el sur de Transjordania.

Con las tribus del sur no ocurrió lo mismo. Para empezar, disponemos de un relato calebita, que nos indica que la tribu de Caleb había penetrado en su territorio procedente del sur, es decir, de la región del Négeb, puesto que la tradición en que se basa la historia de Nm caps. 13-14 narra en qué forma Caleb logró apoderarse de Hebrón. Sin duda alguna, el origen de esta tradición se basa en el hecho de que a Caleb se le destinase Hebrón y su fertilísima campiña en recompensa a su valiente conducta, sin necesidad de tener que dar con los demás el gran rodeo hacia el sur de Transjordania. El punto de partida de esta narración era el Négeb, y desde allí se produjo el avance hacia las montañas del norte, que llevó a Caleb a entrar en posesión de Hebrón. El camino seguido por Caleb está identificado históricamente con grandes probabilidades de exactitud debido a la misma situación del territorio calebita, pues es necesario admitir como hipótesis más plausible que las tribus instaladas en el sur, en los montes cisjordanos, llegaron desde el mediodía, es decir, desde la región habitada por los seminómadas. En el caso de Caleb existe además su relación con cierto grupo tribal en el que también estaban representados los edomitas [1]. La región habitada por esta asociación de quenizzitas sólo podemos buscarla en el Négeb, desde donde algunos grupos partieron para cruzar el Wādī el-ʿArabah y establecerse en Edom, en tanto otros marcharon hacia las montañas de Cisjordania. Lo mismo ocurrió con ʿŎtnī'ēl, cuyo parentesco con Caleb, aparte haber pertenecido antiguamente a la misma asociación, inducen a pensar que también era originario del Négeb. Evidentemente los quenitas también habían llegado del sur, puesto que se instalaron en la vecindad de Caleb y ʿŎtnī'ēl y, según 1Sm 15,6, en cierto momento pertenecieron a la misma confederación tribal que los amalecitas, cuyo territorio se hallaba en algun lugar al norte de la península sinaítica.

Es evidente que se produjeron migraciones inesperadas y fuera de lo corriente, como lo prueba el caso de la tribu de Simeón que, a pesar de hallarse instalada en el extremo sur, en la región de Bersabee y, por lo tanto, en el Négeb, no llegó de la región de los seminómadas (cuando menos directamente), sino que, al no poder mantenerse en sus primeros establecimientos, emigró del centro de Palestina y alcanzó el límite extremo del territorio israelita, donde halló lugar para asentarse, como Dan lo había hecho, en el límite septentrional. Cabe suponer que la parte meridional de los montes estaba ya ocupada cuando los restos de la tribu de Simeón fueron en busca de un territorio conveniente, que sólo pudieron encontrar en el Négeb, dando con una región bastante favorable para un asentamiento duradero.

Resulta muy difícil formarse una idea del camino por el que llegó la tribu de Judá. Los obstáculos para el acceso a su territorio los constituían al sur las ciudades de Hebrón y quizás también Dĕbīr, y al norte las ciudades-estado vecinas de Jerusalén, y fue entre ambas regiones donde se estableció la tribu. La situación de su territorio hacia posible la penetración desde el sur y el Négeb, o desde el Jordán meridional, es decir, el este. La circunstancia de que en la

[1] Cf. págs. 66-67.

enumeración tradicional Judá aparezca siempre citado juntamente con Rubén, Simeón y Leví, hace suponer que se asentó en el suelo palestino en el curso de la primera etapa de ocupación, y como, estos grupos más antiguos de tribus parecen haber tenido preferencia por el centro de Cisjordania, nos es permitido dar por sentado que penetraron por el este, después de cruzar el Jordán inferior. En este mismo caso debió de hallarse Judá, aunque no poseamos prueba alguna para afirmarlo con relativa certeza.

Más difícil de explicar es el caso de las tribus galileas, debido a que las tradiciones sobre ellas son mucho más escasas. Es muy probable que los caminos que condujeron a cada una de las tribus a su territorio fueron muy diversas. El único caso sobre el cual poseemos información muestra que la ocupación fue precedida de grandes complicaciones.

Se trata de la tribu de Dan, que, después de una tentativa infructuosa de sentar sus reales en algún lugar de Palestina, terminó por hallar un lugar muy al norte, cerca de las fuentes del Jordán. El caso de las tribus de Zabulón e Isacar fue muy distinto. Después de la organización del sistema tradicional de las doce tribus, del cual nos ocuparemos más adelante, estas dos tribus, juntamente con Rubén, Simeón, Leví y Judá, es decir, con las tribus ya asentadas en la Cisjordania central desde época antigua, formaron un grupo aparte. Es de suponer que penetraron en el país aproximadamente en la misma época y de igual forma, y que permanecieron en contacto más o menos estrecho entre sí. De las tribus galileas, sus territorios eran los más próximos al centro de los montes cisjordanos, de los cuales quedaban separadas por la llanura de Yizrĕʿēʾl o la llanura del valle del Nahr Ğālūd con los territorios de sus ciudades-estado. No es posible probar

con seguridad, y tampoco es necesario hacerlo, que ninguna otra tribu residiese allí con las demás y que luego, por razones que desconocemos, se viesen obligadas a emigrar hacia el sur de Galilea [1]. Es de creer que, viniendo del sur o del sudeste, tomaron posesión definitiva de su territorio. En cambio, la tribu de Neftalí debió proceder de la zona norte de Transjordania, especialmente si antes tuvo que poner pie en los «montes de Neftalí», en el territorio de la región de Cades. En cuanto a la tribu de Aser, no poseemos prácticamente el menor dato sobre la forma de hallar a su territorio.

En el AT hallamos dos o tres detalles notables que nos permiten apreciar las condiciones en que las tribus galileas llegaron a poseer tierras en Palestina. En las Bendiciones de Jacob, la tribu de Isacar es objeto de censuras y de burlas: Isacar es un «asno huesoso» que, en aras de su tranquilidad y de un lugar agradable, «inclina la testuz bajo la carga». Se ha convertido en «peón de trabajo» (Gn 49, 14-15), y el nombre de Isacar («jornalero») corresponde exactamente a esta situación. Según este texto, Isacar pagó con su independencia la posesión de su territorio.

Algunas indicaciones de las tablillas de el-ᶜAmārnah permiten hacernos una idea de la situación. Según ellas, la ciudad cananea de Šūnēm (hoy Sūlam), que estuvo en lo que luego fue territorio isacarita, fue destruida en tiempos de el-ᶜAmārnah y su territorio pasó a ser cultivado por mercenarios en provecho del soberano egipcio y bajo vigilancia de los gobernadores de las ciudades cananeas [2]. Al parecer los clanes isacaritas ofrecieron sus servicios y fueron instalados en el territorio de la antigua Šūnēm, formando parte la tribu de «Isacar». Por último, partiendo de Šūnēm, ocuparon la región montañosa que se extendía al este. A la luz de estos hechos concretos, es posible comprender algunas sorprendentes indicaciones del AT a propósito de las tribus israelitas. En las Bendiciones de Jacob se dice de Zabulón que «morará a la orilla del mar» y «servirá de playa a los navíos» (Gn 49,13)[3]. Ahora bien, los establecimientos que conocemos de esta tribu no se hallan precisamente en la costa, ni siquiera en sus proximidades, y no hay motivo para suponer que Zabulón hubiese vivido junto al mar en tiempos anteriores, si tenemos en cuenta que los lugares habitables de la costa estaban ocupados mucho antes de la llegada de los israelitas. En ello quizás debamos ver una censura contra Zabulón, que significaría que los zabulonitas tenían la obligación de efectuar ciertos trabajos en las ciudades de la llanura septentrional, en especial los portuarios. Hay muchas probabilidades que la aceptación de esta obligación haya sido el precio pagado por los clanes de Zabulón a las ciudades cananeas de la llanura costera, para que se les permitiera instalarse en el interior del país, en los montes de la Galilea inferior. Esta hipótesis aparece confirmada en Jue 5, 17, donde se dice que Aser «permaneció en la orilla del mar», aun cuando Aser, lo mismo que Zabulón, no estuviese junto a la costa, sino en la zona montañosa interior de la Galilea inferior. Por lo tanto, la indicación debería ser

[1] Puesto que desconocemos las circunstancias de este caso particular, no nos es posible llegar a una conclusión positiva en relación con las primitivas instalaciones de Isacar, a pesar de que, según Jue 10, 1-2, el isacarita Tōlāᶜ vivió y fue enterrado en «Šāmīr en la montaña de Efraím» (cuya situación exacta desconocemos).

[2] Las referencias y su explicación concreta pueden hallarse en A. ALT, *PJB*, 20 (1924), pág. 34 y siguientes.

[3] En el párrafo sobre los «barcos» el texto no conserva ilación alguna, y resulta imposible reconstruirlo con exactitud. La observación final, de que el límite de Zabulón «llegará hasta Sidón», parece una adición posterior.

tomada en el mismo sentido que en el caso de Zabulón. Estas tribus, situadas al borde la llanura costera y la de Yizrĕʿēʾl, a consecuencia de su dependencia de las ciudades cananeas obtenían toda clase de ventajas. La vida holgada de Aser se menciona también tanto en las Bendiciones de Jacob como en las de Moisés (Gn 49,20; Dt 33,24). De Zabulón y de Isacar se dice (Dt 33,19) que «chuparán la abundancia de los mares», lo cual significaba, vista su situación, que obtenían beneficios indirectos de la prosperidad comercial de los cananeos. Por consiguiente, en la Galilea inferior la situación de las tribus quedaba condicionada de forma muy particular por la proximidad de las ciudades del llano, y parece ser que en estas regiones la toma de posesiones de la tierra se efectuaría mediante la aceptación de ciertas condiciones.

En Jue 5,17, a propósito de la tribu de Dan, se dice, «siguió morando en las naves». No obstante, su residencia se hallaba en las fuentes del Jordán y, según el contexto del Canto de Débora, su asentamiento era definitivo. Por lo tanto, se hallaba lejos del mar. En Jue 18,28, se indica concretamente que la ciudad de Láyiš estaba «lejos de Sidón», pero cabe en lo posible que esta última observación tenga por exclusivo objeto establecer una relación entre el territorio de Dan y la ciudad de Sidón, y, por ende, con la costa mediterránea. Esto equivaldría a decir que Sidón tuvo entonces ciertos derechos sobre el Jordán superior. El texto de Jue 5,17 sobre Dan podría entonces significar que esta tribu también hubo de pagar su instalación con ciertos trabajos en provecho de los puertos de Fenicia meridional. Entre todas las tribus galileas, Neftalí es la única sobre la cual no aparece mención alguna en este sentido, circunstancia que no creemos debida a un azar. En efecto, Neftalí poseía el territorio menos favorecido por la

naturaleza en los montes al oeste del lago el-Ḥūleh y del lago Tiberíades, y el hecho de darse por satisfechos con aquellos modestos dominios, debió ser lo que les permitió conservar su independencia.

Todo ello muestra que la instalación de las tribus se efectuó de muy diversas maneras, dando lugar a movimientos étnicos geográficamente muy precisos y, por lo tanto, resulta difícil atribuir una fecha exacta al conjunto de la ocupación. A lo más, podemos proponer un *terminus a quo* y un *terminus ad quem* aproximados. Posteriormente, el AT ha simplificado bastante las cosas reduciéndolas, desde el punto de vista cronológico, a un solo y único acontecimiento, aun cuando se hace imposible extraer directamente de él nada que resulte seguro sobre la fecha y la duración de los movimientos. Además, fuera del AT no tenemos ni podemos esperar ningún otro informe histórico, puesto que el conjunto de los acontecimientos se desarrolló fuera de los principales escenarios de la primitiva historia de Palestina. Y estos acontecimientos no debieron de causar la menor sorpresa en el exterior, ni llamar la atención de las potencias entonces dueñas del antiguo Oriente, ni dar lugar a noticias escritas. El *terminus a quo* debe establecerse en la época de el-ᶜAmārnah, y no porque el hecho motivase alguna observación especial en la correspondencia política de las tablillas[1], puesto que los gobernadores de las ciudades de Palestina de donde procedían esos documentos en modo alguno se sintieron preocupados por la llegada de los israelitas. Pero existen dos detalles aislados que prueban que en la época de el-ᶜAmārnah las tribus israelitas todavía no se habían asentado en el país. En aquellos tiempos Belén aún era «una ciudad del país de Jerusalén» [2], y hasta más tarde no se convirtió en el centro de la tribu de Judá. Además, la destrucción de Šūnēm provocó una fisura en el sistema de las ciudades-estado cananeas, permitiendo que Isacar penetrase en las orillas de la llanura de Yizrēᶜē'l [3]. Ahora bien, tanto Judá como Isacar pertenecían a los más antiguos grupos de tribus que se instalaron en el país. Por otra parte, el conjunto de los acontecimientos que constituyen el caso de Isacar nos confirma que esta tribu se trasladó a su territorio poco después de el-ᶜAmārnah y, por lo tanto, los comienzos de la ocupación israelita deben fecharse en la segunda mitad del siglo XIV A. C., y el final de la ocupación ha de fijarse por lo menos un siglo antes de la coronación de Saúl. No poseemos informe alguno sobre la duración y la sucesión de los acontecimientos, conservados por la tradición, referentes al período anterior a la formación de Israel como reino; pero la lista de los «Jueces de Israel» (Jue 10,1-5; 12,7-15) [4], que corresponde a dicha época, sólo abarca sesenta y ocho años, y no hay seguridad de que la lista esté completa. Así, pues, la ocupación debió de terminarse, a lo más, hacia el año 1100 A. C.

Estas fechas, especialmente la última, representan simplemente los límites extremos; no obstante, no debe llegarse a la conclusión de que la ocupación israelita necesitó dos siglos para completarse: no sería verosímil y, si tenemos en cuenta la disposición de la tradición, debemos ser prudentes al señalar los límites cronológicos. Es probable que la toma de posesión se desarrollase en un intervalo más reducido, quizás en algunas decenas de años, y el caso de Isa-

[1] Los ḫabiru-hebreos de las tablillas de el-ᶜAmārnah no deben identificarse con los israelitas. Cf. págs. 44-46.
[2] Cf. pág. 43.
[3] Cf. págs. 83-84.
[4] Sobre este elemento tradicional se dan más detalles en págs. 104-105.

car confirma que la ocupación debió efectuarse hacia la primera mitad del período así delimitado, es decir, en el siglo XIII A. C., sin embargo esta indicación, a pesar de ser muy verosímil, no es más que una suposición. En los últimos tiempos, a menudo se ha intentado fechar la ocupación israelita y algunos de sus aspectos, gracias a la arqueología, fundándose en que actualmente es posible fechar con precisión los estratos de civilización que aparecen en las excavaciones de antiguos lugares, atribuyéndoles una duración de algunas décadas, sin necesidad de recurrir a las inscripciones y utilizando únicamente los objetos que se encuentran; sólo falta dar un paso para suponer que las ruinas descubiertas de las ciudades palestinas, destruidas en el período en cuestión, se relacionan con la aparición de los israelitas en el país y que, por consiguiente, es posible fijar una fecha para esta última [1]. Pero hasta ahora no hemos dado con un solo caso exacto. Las tribus no obtuvieron sus territorios por la fuerza, ni destruyendo las ciudades cananeas [2]; por lo general se instalaron en zonas no ocupadas. Dichas ruinas debieron ser producidas por los combates entre los gobernadores de las ciudades en la época de el-ʿAmārnah. También pueden corresponder a la época de las invasiones armadas de los «Pueblos del Mar», hacia 1200 A. C. En cambio, los israelitas se instalaron de preferencia en centros propios de nueva fundación; si gracias a la arqueología se pudiesen datar exactamente los comienzos de estas nuevas fundaciones, poseeríamos indicios para fijar la fecha de la ocupación.

[1] W. F. ALBRIGHT lo ha intentado reiteradamente en numerosos artículos.

[2] Los relatos de la conquista que figuran en la primera mitad del libro de Josué (cf. especialmente Jos caps. 6 y 8, 10, 28 y sigs.; 11, 10 y sigs.), se basan en tradiciones etiológicas que proceden del estado ruinoso posterior de los lugares en cuestión (cf. M. NOTH, *Das Buch Josua* [² 1953]).

Pero esto resulta prácticamente imposible. Es evidente que tales instalaciones de comienzos de la Edad del Hierro tuvieron recintos de piedra, muy distintos de las murallas de la Edad del Bronce, que contenían amontonados unos sobre otros, durante milenios, los estratos de las sucesivas civilizaciones. Por dicho motivo, los antiguos lugares de la Edad del Hierro en su mayoría están descoyuntados, y sus vestigios materiales dispersos o desaparecidos a través de los tiempos, y aun cuando puedan existir sobre el terreno diversos objetos, más o menos numerosos, en la mayoría de los casos se hace imposible atribuirles un estrato seguro. Si a esto agregamos que la cultura de comienzos de la Edad del Hierro fue mucho más pobre y menos diferenciada que la de la Edad del Bronce, resulta imposible datarlos con más exactitud arqueológica que literaria, con lo cual el problema continúa subsistiendo.

Sin embargo, la ocupación de Palestina se integra en un acontecimiento histórico de mayor repercusión. Hacia la misma época, en todas las regiones fronterizas de Siria y Palestina, y aun Mesopotamia, entre los cursos superiores del Éufrates y el Tigris, y en el Éufrates medio, aparecieron pueblos en busca de tierras. Se asentaron especialmente en el interior de Siria y en los territorios a ambas orillas del Éufrates superior, fundando luego establecimientos más o menos sólidos, y, según las posibilidades geográficas, más o menos extensos. En la inmediata vecindad de las tribus israelitas, el mismo movimiento étnico había hecho que numerosos clanes se establecieron al sur de Transjordania, que desde muchos siglos atrás estaba deshabitado. Por este motivo, incluso en el golfo de el-ʿAqabah se instalaron clanes que se unieron a los ammonitas, moabitas y edomitas, y es probable que muy pronto fundasen algunos reinos [1]. En Siria y Mesopotamia, esos pueblos eran conocidos con el nombre genérico de «arameos», nombre que en primer lugar aparece en inscripciones reales del período asirio medio, y con especial frecuencia en el AT[2]. Por esto se llama «invasión aramea» al gran movimiento de elementos múltiples y variados, que, durante el período de transición de la Edad del Bronce a la del Hierro, se lanzó desde el desierto siroarábigo sobre las tierras de cultivo y sus alrededores. La ocupación israelita constituye una faceta especial que debe tenerse en cuenta si se quiere evitar el error de tratarla como un fenómeno aislado que se produjo de acuerdo con un plan previamente concertado. En el mismo AT, en una fórmula solemne de acto de fe, se indica que el antepasado de Israel fue un «arameo» (Dt 26,5), y los israelitas hablaban un antiguo dialecto arameo antes de adoptar, en el sentido literal de la palabra, «la lengua de Canaán» (Is 19,18), lengua que se hallaba en uso en Palestina y que evidentemente estaba emparentada con su antiguo arameo. El hebreo del AT conserva restos de esta mezcla de diferentes dialectos.

Estas opiniones permiten abandonar la antigua teoría, renovada con diferentes formas y apoyada con múltiples argumentos hasta épocas modernas, según la cual la prehistoria de Israel se hallaba vinculada a la migración de los hicsos[3]. Cuando se aceptó la evidencia de que era imposible identificar a los israelitas con los elementos conquistadores hicsos, se dedujo que habían llegado arrastrados por la emigración hicsa que llegaba de Mesopotamia, lugar de origen

[1] Más detalles sobre estos pueblos en *WAT*, pág. 68 y sigs.

[2] Sobre la prehistoria del nombre de arameo, cf. A. DUPONT-SOMMER, *Supplements to VT*, I (1953), pág. 40 y sigs.

[3] Cf. ante todo JOSEFO, *Contra Apionem*, 1, 14, § 75 y sigs. En la actualidad esta opinión ha sido admitida particularmente por los egiptólogos.

estos últimos y donde, según el AT, habían habitado los antepasados de Israel [1]. Parece apoyar esta teoría el hecho de que en la antigua ciudad de Nuzu (al este del Tigris, cerca de la actual Kerkuk), han sido hallados gran cantidad de textos del siglo XV A. C. que aluden a ciertas instituciones jurídicas y sociales, que resultan familiares en las crónicas de los «patriarcas» del AT [2]. Nuzu era entonces una ciudad hurrita que aún estaba en relación con los primitivos elementos hurritas de la emigración de los hicsos. Los israelitas pudieron conocer tales instituciones hurritas gracias a sus contactos con los hicsos y luego las trasladaron a Palestina. Pero estas teorías no tienen bases sólidas, pues dichas instituciones pudieron ser llevadas a Siria-Palestina por los mismos hicsos y no haber llegado a conocimiento de los israelitas hasta más tarde, cuando ya habían penetrado en Palestina. El trasplante de los antepasados de Israel desde Mesopotamia se basa en la tradición de un parentesco arameo [3], pero hasta más tarde no estuvo en relación con el principal centro de los arameos en ambas orillas del Éufrates superior. Y lo que en realidad se opone a la idea de un vínculo entre la ocupación israelita y la «migración aramea» con el movimiento hicso, es la circunstancia de que dicha ocupación, según lo que de ella sabemos, corresponde a una época muy posterior a la aparición de los hicsos, mientras que, según la documentación, los arameos no aparecieron como un elemento emigrante hasta mucho después que los hicsos. Pero lo que más cuenta es que la ocupación de Palestina por Israel ocurrió precisamente en las regiones en que los hicsos no habían intervenido, ni habían sido afectadas por sus disposiciones, y procedió de una dirección distinta de la seguida por el movimiento de los hicsos. La dominación de éstos en Palestina se extendió a las ciudades-estado; pero es evidente que en sus orígenes los israelitas no tuvieron la menor relación con tal sistema de gobierno, aunque, más pronto o más tarde, establecieran contactos de acuerdo con las condiciones locales.

[1] Cf. especialmente Gn 24,10 y sigs.; 27,43 y sigs.; y también Gn 11,10-32; 12,5.

[2] Cf. recientemente a C. H. GORDON, *BASOR*, 66 (1937), pág. 25 y sigs.; M. BURROWS, *JAOS*, 57 (1937), pág. 259 y sigs.; R. DE VAUX, *RB*, 56 (1949), pág. 22 y sigs.

[3] La tradición aparece en su forma original en el relato del parentesco de Jacob y el «arameo Lābān» (cf. especialmente Gn 31,19 y sigs.).

Capítulo II

LA LIGA DE LAS TRIBUS ISRAELITAS

§ 7. *El sistema de las doce tribus*

La tradición que ha llegado a nosotros cita a las tribus israelitas sólo como componentes de un conjunto mayor. Incluso lo que se dice sobre su establecimiento, las características y los destinos de cada tribu, casi siempre da por supuesto que pertenecen a esta entidad superior. Tal concepción está perfectamente expresada en la tradición de las «doce tribus» que crearon a «Israel». Este sistema tradicional llega a nosotros en dos formas, que sólo difieren en un detalle. En una de ellas, la de Leví está incluida y José aparece como una sola tribu; en la otra, Leví se excluye y José se divide en Manasés y Efraím, subdivisiones de José, que aparecen como tribus autónomas. La primera forma se halla en la historia del nacimiento de los antepasados de las tribus como hijos de Jacob (Gn 29,31; 30,24) y en las Bendiciones de Jacob (Gn 49,1-27); la segunda se presenta especialmente en la composición de la lista de Nm 26, 4-51 [1]. Puesto que Leví desapareció por completo como «tribu profana» en una época que es la que mejor conocemos, la forma en que se la incluye como tribu debe ser considerada como la más antigua. Ambas formas comparten una agrupación definida de las tribus, tal como aparecen en Gn 29,31 y sigs. derivando de unos antepasados con madres distintas, o según Gn cap. 49 y Nm cap. 26 del orden en que las tribus se enumeran. La forma más antigua empieza con un grupo de seis tribus que, según Gn 29,31 y sigs., se acostumbra a denominar «tribus de Lía». De ella forman parte, casi siempre en el mismo orden, Rubén, Simeón, Leví, Judá, Zabulón e Isacar [2]. En la forma más reciente, que comienza también con la agrupación de seis tribus, Gad ocupa el lugar de Leví. Otro grupo está formado por las «tribus de Raquel»; en la antigua forma aparecen José y Benjamín, en la nueva, Manasés, Efraím y Benjamín. Las demás constituyen un tercer grupo que, por lo menos, tiene forma fija, y que según Gn cap. 49, son Dan, Gad, Aser y Neftalí[3], y en Nm cap. 26 Dan, Aser y Neftalí.

[1] Más referencias y todos los detalles en M. NOTH, *Das System der zwolf Stämme Israels* (1930).

[2] La secuencia Zabulón-Isacar figura en Gn cap. 49, y quizás también en el estrato narrativo más antiguo de Gn 29,31 y sigs., mientras que en la forma tradicional de Gn 29,31 y sigs., que ha llegado hasta nosotros y en Nm cap. 26, Zabulón sigue a Isacar.

[3] Esta es la secuencia de Gn cap. 49. En Gn 29, 31 y sigs. estas tribus aparecen de nuevo agrupadas en forma distinta; pero tal vez se trate simplemente de una modificación debida a la formación del relato y no tiene la menor importancia histórica.

Para juzgar la autenticidad del sistema de las doce tribus que nos propone la tradición, es necesario tener en cuenta que no se limita simplemente a presentar una situación determinada o evolucionada de Israel en un momento dado. En el período cuya historia conocemos mejor, este sistema no corresponde en absoluto a la realidad. Inicia la lista de las tribus con las más olvidadas de Rubén, Simeón y Leví; los vecinos meridionales de Judá quedan excluidos, entre los cuales figura Caleb, quien con la posesión de la ciudad de Hebrón, resulta por lo menos tan importante como pudo serlo cualquier tribu galilea, que en la relación aparecen como tribus independientes; las tribus del sur (excepto Simeón, que habita por completo en la periferia), deben ser consideradas como incluidas en Judá. El sistema no representa, pues, la situación de una época primitiva, e históricamente incierta, durante la cual Rubén, Simeón y Leví debieron representar un papel primitivo, mereciendo el premio de figurar en cabeza de la lista, mientras que las tribus meridionales quizás no se habían instalado todavía. Pero esta hipótesis es imposible, puesto que la dispersión de Rubén, Simeón y Leví constituye la única circunstancia que hace posible el asentamiento de las «tribus de Raquel» en Palestina, dado que aparecen citadas en la lista. Tampoco es posible asignar el origen del sistema a un período anterior a la instalación, porque las propias tribus no se convirtieron en una unidad real hasta el momento de la ocupación. Así, pues, no es posible imaginar período alguno en que la situación histórica de Israel correspondiese exactamente a cualquiera de las formas del sistema tradicional.

Sin embargo, no hay que llegar a la conclusión de que el sistema haya surgido como una construcción teórica en una época en que las tribus ya no tenían un papel básico en la historia, o como una imagen arbitraria del antiguo Israel dividido en doce partes sin arraigo en la realidad histórica. Haciendo abstracción de si hubo tal época alguna vez, el sistema tiene por base la existencia, si no de todas, cuando menos de una mayoría de las tribus enumeradas, sin que los detalles puedan ser explicados mediante consideraciones puramente teóricas. Ni la elección de las doce tribus, ni la circunstancia de que el sistema se presente con dos formas distintas que sólo difieren en un aspecto, ni el hecho de que Rubén y Simeón aparezcan siempre al comienzo de las listas, ni las peculiaridades de la agrupación, según la cual ciertas tribus geográficamente separadas estén reunidas en el primer y tercer grupo, no pueden explicarse por una combinación más o menos fantástica. En el sistema hay presupuestos históricos muy concretos y si, de acuerdo con lo anteriormente expuesto, no puede derivarse de una situación histórica en un momento dado, es indudable que su origen se basa en un proceso histórico muy complicado.

Evidentemente, el sistema está tan unido con un elemento tan sospechoso como el artificioso número doce, que debe ser considerado como parte esencial constitutiva del sistema, puesto que ha pasado de la lista antigua a la nueva sin la menor alteración, y esta duodecimalidad es lo que constituye el factor histórico, que explica el origen y el significado del sistema tribal en su conjunto, puesto que se ha formado y se ha transmitido incluso fuera de Israel a base de listas de tribus agrupadas en número de doce, y algunas veces de seis. H. Ewald [1] ha sido el primero en llamar la atención sobre esta circunstancia y el propio AT nos proporciona algunos ejemplos fáciles de comprobar; en Gn 25,13-16, doce

[1] H. EWALD, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 3ª ed. (1864), pág. 528 y sigs.

tribus ismaelitas; en Gn 22,20-24, doce tribus arameas; en Gn 36,10-14 una de las doce tribus edomitas; mientras que en Gn 36,20-28, hay una lista de seis tribus hurritas. El sistema israelita de doce tribus no constituye un caso aislado, y por este motivo no puede ser explicado históricamente ni a base de la coexistencia fortuita de doce hermanos, como antepasados de las tribus, ni por una división artificial de un conjunto mayor. Por el contrario, dicho número parece ser la consecuencia de determinadas organizaciones establecidas, tal como era frecuente en las asociaciones tribales que todavía no disponían de instituciones políticas. Éste es ciertamente el caso de los diferentes ejemplos que el AT nos da a conocer. En realidad es muy poco lo que estas listas nos dicen sobre estas organizaciones, pero lo que nos ilustra mayormente es el hecho de que en Grecia y en Italia hallemos también asociaciones duodecimales de tribus, y sabemos por diferentes fuentes que estas tribus tenían un centro común de culto, que formaban ligas, que acostumbraban reunirse en su santuario central con motivo de ciertas festividades, y que incluso algunas asociaciones de este tipo eran las que mantenían y administraban ciertos cultos [1]. No obstante, parece ser que el número doce (o seis) conservado siempre fielmente, posea, además de motivos místicos, una utilidad realmente práctica; estas tribus constituidas en asociación tenían el deber de ocuparse del santuario y del culto común durante uno o dos meses cada una. En Grecia, a las ligas sagradas se las denominaba «anfictionías», es decir, «comunidades de gentes que vivían alrededor (de un santuario)», y esta expresión puede servir de *terminus technicus* para tales asociaciones.

Así pues, la liga sagrada de tribus israelitas era en realidad una «anfictionía del antiguo Israel». Esto explica su carácter duodecimal, que, a pesar de las modificaciones introducidas al sistema, se ha conservado, confirmando que su origen no debe buscarse ni en la simple ramificación natural de un grupo humano, ni en una invención de época más tardía, sino que representa un elemento básico de la organización histórica de la liga. La circunstancia de que este sistema duodecimal forme parte de una institución históricamente desarrollada y cambiante, basta para explicar la existencia de un origen y evolución complicados que se observan en el propio sistema. La precedencia tradicional de Rubén, Simeón (y Leví) se originaría en una época en que estas tribus representaban un papel muy principal, y esta época sólo pudo existir en el momento en que las tribus que más adelante debían ocupar el centro de Palestina no se habían asentado todavía. Por aquel entonces, estas últimas no pertenecían al mismo subgrupo que las primeras. Rubén, Simeón (y Leví) iniciaban la lista especial de las tribus de «Lía», que conservó estrictamente el número de seis, y fue completada no sólo con la subdivisión de José en Manasés y Efraím en el grupo de «Raquel», para asegurar la duodecimilidad al conjunto, sino que además se sustituyó a Leví [2] por Gad [3] en la lista de Nm cap. 26, con lo cual quedó asegurada la continuidad numérica de seis. La única razón para que el número seis del primer grupo, fuese parte

[1] Detalles y referencias en M. NOTH, *op. cit*, pág. 47 y sigs.

[2] No son fáciles de adivinar los motivos por los cuales esta tribu desapareció, puesto que Rubén y Simeón, que también habían perdido su antiguo territorio, continuaron figurando, aun cuando de manera ficticia, como tribus. Es probable que la eliminación de Leví del sistema tribal esté relacionada con lo que la tradición del AT indica claramente: se suponía que la tribu profana «de Leví» sobrevivió en la institución del «sacerdocio levítico». El problema de saber si realmente existe una relación histórica entre ambos, o si sólo se trata de una identidad nominal, ya es otra cuestión.

[3] Resulta imposible saber por qué razón Gad fue incorporado secundariamente al grupo de las seis tribus.

tan vital de la institución, como lo era el doce en todo el conjunto, debió de ser que el grupo de seis tribus tenía una función especial en la vida del conjunto que requería su conservación en el seno de Israel. Si observamos que incluso fuera de Israel existían grupos de seis al lado de grupos de doce, llegaremos a la conclusión que las «tribus de Lía» (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Zabulón e Isacar), habían formado un grupo de seis, mientras las primeras de éstas se hallaban en sus establecimientos primitivos, y cuando José y Benjamín no habían terminado todavía su instalación. Además, el grupo de seis era el precursor y el fundamento sobre el que más adelante se constituyó la liga de las doce tribus. Según sabemos, estas seis tribus formaban parte de las que se habían instalado en Palestina en época relativamente antigua. Cuando después de una conmoción, cuyas causas son insospechables, las tribus de Rubén, Simeón y Leví dejaron un espacio libre en el centro de Cisjordania, penetraron nuevos clanes y formaron nuevas tribus, con lo cual la liga de los seis se convirtió en una liga de doce, y a pesar de que las antiguas seis sólo estaban representadas por elementos dispersos, no sólo fueron consideradas como parte integrante del nuevo conjunto, sino que conservaron la precedencia en la enumeración. Incluso continuaron formando un grupo aparte dentro del todo, sin duda teniendo en cuenta sus deberes y derechos especiales, que constituían el privilegio de las tribus más antiguas incluso después de la ampliación de la liga.

José y Benjamín fueron las primeras tribus entre las recién llegadas. Mientras la tribu de Benjamín y un número relativamente reducido de clanes formaban una tribu independiente en un pequeño territorio y era considerada como miembro autónomo, la «casa de José» representaba una liga de clanes, al parecer muy vasta, que a partir de su instalación se dividió en dos tribus. De hecho, la denominación «casa de José» no corresponde al nombre de una tribu. En realidad, está formada por Mākīr (Manasés) y Efraím que, al igual que los demás, parecen haberse constituido en tribus coherentes y cerradas gracias a vivir en el mismo territorio. Pero ¿de dónde procede el nombre de «casa de José»? Puesto que no parece verosímil que en Palestina, en el transcurso del tiempo, dos tribus se hayan vinculado estrechamente con un nombre común, hemos de admitir que este nombre se remonta a un período anterior a la ocupación y designa una mayor asociación de clanes que terminaría asentándose en Cisjordania central. En el sistema de las doce tribus empezaron siendo admitidos únicamente con un solo nombre, al no haber entonces más que un puesto vacío para completar el número de doce, considerando que todavía tenían que incorporarse a la liga las cuatro tribus de los límites extremos, es decir, las tres galileas y una transjordana. No sabemos absolutamente nada de la prehistoria de estas cuatro tribus, ni de la época de su asentamiento, ni de las circunstancias de su entrada definitiva en la anfictionía de las doce.

Cuando sobre la base de la antigua liga de las seis se constituyó la liga de las doce, se produjo otro cambio a consecuencia del cisma de Leví, que consistió en la admisión de las tribus de Mākīr y Efraím como miembros independientes, en lugar de la antigua «casa de José». Pero después de esta modificación, jamás volvió a cambiarse el sistema, ya definitivo, incluso cuando las tribus por presión de los acontecimientos, se vieron sometidas a múltiples trastornos. Este complejo desarrollo del sistema duodecimal justifica el porque ninguna de las formas que han llegado hasta nosotros puede reproducir la situación en un momento determinado, tanto más cuanto que buena parte de las tribus conservaron siempre

las antiguas organizaciones, a las cuales se unieron luego otros elementos. Todo ello demuestra simplemente que el sistema en sí constituye un fenómeno histórico relacionado con una institución histórica.

Estas conclusiones se basan en la comparación del sistema tradicional de las doce tribus con el de otras ajenas a Israel. El problema está en saber hasta qué punto podemos utilizar estos elementos de comparación para completar la descripción del sistema de las doce tribus israelitas. Sobre el particular, las instituciones anfictiónicas de Grecia, que conocemos bastante bien, nos brindan ciertos elementos de comparación [1]; pero hemos de tener mucha prudencia al utilizarlas, debido especialmente a que proceden de un lugar relativamente alejado y, que a pesar de sus puntos de comparación, pertenecen a un ámbito histórico distinto. Sin embargo pueden ser de gran utilidad, hasta donde correspondan con las tradiciones del AT, permitiéndonos así apreciar mejor los acontecimientos.

Hasta donde alcanzan nuestros conocimientos sobre las ligas de tribus, la razón básica de estas instituciones era la existencia de un santuario central, y probablemente éste fue el motivo de la liga israelita. A todas luces, el trono divino del Arca santa formaba el centro religioso de Israel [2], y el papel que el Arca ha tenido más tarde en las luchas contra los filisteos, así como en tiempos de David y Salomón, muestra que desde mucho antes tuvo una importancia capital en la vida

[1] Cf. G. BUSOLT, *Griechische Staatskunde* (*Handbuch d. Klas Alterumswiss.*, IV, 1, 1), II (³ 1926), revisado por H. SWOBODA, pág. 1280 y sigs.

[2] Nm 10,35-36 y Jer 3,16-17 sugieren la posibilidad de que el Arca fuese concebida en su origen como el trono vacío de la divinidad invisible.

de las tribus de Israel, a pesar de no disponer de ninguna documentación cierta sobre sus orígenes. Al principio, probablemente debió de ser el santuario portátil de unos clanes nómadas [1]; lo que escapa por completo a nuestro conocimiento es saber quién la llevó a Palestina y por qué causa se convirtió en el santuario principal de la liga de Israel. Las huellas de antiguas tradiciones sobre el particular han desaparecido. Importaría saber si ya desde un principio tuvo este papel central en la antigua liga de los seis, o lo adquirió más tarde al ser instalada en el lugar central de culto como reliquia especialmente venerada; pero es imposible contestar a esta pregunta. Lo que sí es cierto es que, por mucho que nos remontemos en el tiempo, siempre aparece el Arca como objeto de culto común que reúne a todas las tribus de Israel.

Para las establecidas en Palestina, el Arca no era un santuario portátil, puesto que las tribus se habían hecho sedentarias; pero aun cuando no estuviese en un sitio permanente de culto [2], estaba instalada en un lugar más o menos fijo, que constituia el centro geográfico de la anfictionía. Al parecer, de acuerdo con ciertas tradiciones conservadas en el AT, el primitivo árbol sagrado que se hallaba al este de Siquem, en medio de los montes cisjordanos (hoy Tell Balāṭah), debió ser el centro religioso de las tribus israelitas, y éste es el dato más antiguo que sobre el particular poseemos. Cabe suponer que la antigua liga de las seis tribus de Lía, que debió de residir principalmente en Cisjordania, tuvo allí su centro religioso, y que la liga de las doce continuó con la antigua tradición, aunque esto no pase de ser una mera posibilidad. En cuanto a la liga de las doce, tenemos en primer lugar el relato de la «asamblea de Siquem» en Jos cap. 24, que parece ser un capítulo suelto, y que en la refundición deuteronómica se presenta como una adición tardía, a la obra histórica. De acuerdo con él, Josué reunió a todas las tribus «ante Dios» en el lugar santo de Siquem y les dio a elegir entre el servicio a Yahweh o a los otros dioses. Después que se hubieron decidido por Yahweh, concluyó una alianza entre Dios y el pueblo, dispuso «leyes y mandatos», y, «tomando una gran piedra, la alzó allí, debajo de la encina que hay en el lugar consagrado a Yahweh». Esta tradición, y su transmisión y conservación, se relaciona con una ceremonia que se celebraba regularmente ante la piedra sagrada, en el santuario del terebinto o encina, que comprendía una profesión pública de fe en Yahweh, el establecimiento de un pacto de alianza y la proclamación de los estatutos de la Ley. Seguramente aluden a dicha ceremonia ciertos capítulos secundarios y deuteronómicos, tales como Dt 11,29 y sigs.; 27,1-26, y Jos 8,30-35 [3], según los cuales las tribus israelitas inmediatamente después de su instalación habían erigido grandes piedras y levantado un altar cerca de Siquem, y sobre las piedras escribieron «la Ley (de Moisés)», pronunciando solemnes bendiciones y maldiciones. Estos últimos textos, bastante tardíos, es posible que contengan material tradicional, elaborado o modificado más adelante en algunos aspectos, pero es indudable que aluden a la misma realidad citada en Jos cap. 24. Según estos textos, en el santuario de Siquem se celebró, durante un período

[1] Cf. especialmente las «sentencias del Arca», indudablemente muy antiguas, de Nm 10,35-36. Su incorporacion al contexto actual y la observación a proposito del Arca en Nm 14,44, es posible que correspondan a la realidad, asi como la posterior descripcion de Éx 25,10 y sigs.; 37,1 y sigs., que tratan del Arca como de un santuario portatil.

[2] Sobre este particular, en 2 Sm 7,6 se dice que el Arca habia cambiado frecuentemente de lugar hasta los tiempos de David.

[3] Estos párrafos no poseen unidad de estilo ni de contenido, pero es evidente que proceden de la misma situacion.

relativamente largo, y posiblemente a intervalos regulares, una ceremonia dedicada a su Dios que afectaba a la totalidad de tribus de Israel. A ello hemos de añadir que, al parecer, precisamente cerca de este santuario, Yahweh fue adorado como «el Dios de Israel» (Gn 33,20; Jos 8,30; 24,2.23) [1]. Todo esto nos hace suponer que el santuario fue de capital importancia para toda la liga israelita y como, por lo general, las ceremonias religiosas se conservan con gran fidelidad, no solamente en su forma, sino en su asociación con determinados lugares, nada impide suponer que, incluso después de haber trasladado el centro del culto a otro santuario (como más adelante veremos), la antigua ceremonia se perpetuara en Siquem, circunstancia que se da por sobreentendida en los textos del AT a que acabamos de referirnos [2].

De ello se desprende que en un momento dado, el santuario de Siquem fue el centro de la anfictionía de Israel. Según nuestros datos, éste constituye el antecedente más antiguo que nos es posible encontrar. Tal como hemos visto, el Arca de Yahweh debió de instalarse allí, pero no disponemos de prueba alguna de ello, lo cual no es de extrañar, puesto que en la época de la que poseemos datos históricos directos el santuario central y el Arca no estaban en Siquem, y en el antiguo lugar sagrado, gracias al conservadurismo en materia religiosa, sólo se conservaban algunas ceremonias tradicionales, cuyo origen procedía de la primitiva importancia del santuario próximo a Siquem.

Mucho más difícil resulta dilucidar la posibilidad de obtener más informes históricos del antiguo texto de Jos cap. 24. Aun cuando la transmisión de este relato se basa en una repetición regular de las ceremonias descritas, sólo existe un acontecimiento que justifique la repetición de estas prácticas y el motivo principal de esta limitación consiste en la especialísima intervención personal que en todo ello tiene Josué, y cabría preguntarse si es Josué quien en realidad constituye la base de la tradición. Es evidente que este efraimita [3] (además de su aparición bastante secundaria en algunos pasajes del Pentateuco), en su origen no formó parte de los textos benjaminitas y etiológicos de la instalación en Palestina de Jos caps. 2-9, y tampoco aparece en los relatos de los combates benjamitas de Jos 10,1 y sigs., ni en las narraciones galileas de Jos 11,1 y sigs. Por lo tanto, existe la posibilidad de que desde el punto de vista histórico Josué pertenezca a la tradición de Jos cap. 24, en cuyo caso pudo tener cierta intervención en la historia de las doce tribus. Cuando menos cabe preguntarse, según Jos cap. 24, si no sería él quien dio primero las «leyes y mandatos» a las doce tribus reunidas en Siquem y luego presidió la fundación de la anfictionía. Si así fuera, resultaría más fácil comprender que, en su condición de forjador de las leyes de la liga de las doce tribus de Palestina, se convirtiese en el dirigente de la empresa común, puesto que la idea de la ocupación del país por Israel como conjunto organizado ya había tomado forma. Esta hipótesis, basada en Jos cap. 24, mediante la cual se trata de explicar el punto de partida histórico de la tradición sobre Josué, no puede ser aceptada como hecho cierto dadas las fuentes de que disponemos y sólo debe ser considerada como una simple posibilidad.

[1] Cf. C. STEUERNAGEL, *Wellhausen-Festschrift* (*BZAW*, 27 [1914]), pág. 329 y sigs.

[2] No existe ninguna referencia al Arca hasta Jos 8,30 y sigs., que es probablemente el pasaje más tardío que menciona el Arca, sólo debido al papel que tiene en Jos caps. 3, 4 y 6. Estos fragmentos tradicionales no consideran ya al santuario próximo a Siquem como santuario central, sino simplemente como lugar donde todavía se observaban las prácticas que se habían mantenido en el primitivo lugar del santuario central.

[3] La tumba de Josué se señaló en una localidad efraimita (Jos 24,30).

Por razones completamente desconocidas, el santuario central de la anfictionía, situado cerca de Siquem, fue abandonado en un momento dado. Como sólo pudo conservar su rango[1] gracias a la aprobación y buena voluntad de la ciudad-estado de Siquem, es muy probable que se produjera algún conflicto entre siquemitas e israelitas que motivase dicho desplazamiento[2]. Es posible que en aquella época primitiva se decidiese un cambio circunstancial del centro del culto, si tenemos en cuenta que en un principio el Arca era un santuario portátil y no querían se convirtiese en un objeto de culto local, según hacían los cananeos. El santuario de Betel (hoy Burğ Beitīn, cerca de Beitīn), situado al sur de Efraím, heredó aparentemente la categoría de santuario central durante un período más o menos prolongado. Así lo confirma Jue 20,26 y sigs. (cf. 20,18; 21,2), según el cual el Arca permaneció en Betel en la época citada en Jue caps. 19-20. Puesto que el Arca no aparece citada en relación con Betel en ninguna otra parte, y se hace difícil imaginarse cómo una tal suposición hubiera podido formarse espontáneamente[3], es evidente que nos hallamos ante una información histórica. Su veracidad aparece confirmada por la extraordinaria peregrinación que salía de Siquem para dirigirse a Betel, en la cual se basa el relato de Gn 35,1-7[4]. Según éste, en Siquem se efectuaban ciertos actos preparatorios que culminaban con las ceremonias que luego se celebraban en Betel. Al parecer, el culto primitivo de Siquem se descompuso, y sólo quedaron unos restos en el lugar de origen, mientras la ceremonia principal fue transferida a otro lugar de culto. Si observamos además que «el alejamiento de los dioses extranjeros» que, según Gn 35,2-4, dio lugar a una ceremonia especial en el santuario próximo a Siquem, aparece narrado de forma inequívoca en Jos 24,14.23, podemos llegar a la conclusión que en la peregrinación de Siquem a Betel fue motivada por el traslado del santuario central anfictiónico de un lugar a otro.

Más pronto o más tarde, Betel fue también abandonada. Parece ser que durante algún tiempo el Arca tuvo su morada en el santuario de Galgal, en la región urbana de Jericó, que estaba ocupada por los benjaminitas. El papel que el Arca representa en el relato de Jos caps. 3 y 4, relativo al paso de los israelitas a través del Jordán, que indudablemente tuvo su origen en Galgal, sólo puede significar que el Arca era una pertenencia del lugar de Galgal[5]. Y si tenemos en cuenta que antes de David el Arca no tuvo una morada fija, no nos equivocaremos al suponer que Galgal sólo le proporcionó alojamiento durante un tiempo más o menos prolongado, pero nada sabemos en concreto. Tanto en Galgal, como en cualquier otro lugar adonde hubiese podido ser trasladada, no quedó permanentemente; hasta que por fin aparece en Šīlōh (hoy Ḫirbet Seilūn), en pleno territorio de Efraím. Aquí el Arca incluso tuvo un templo (1Sam 3,3; cf. Jer 7,14; 26,9) lo que quizás no había ocurrido en Siquem, y menos aún en Betel y Galgal. No es posible saber por qué la elección recayó en Šīlōh. El terebinto próximo a Siquem había sido el santuario central de algunas ciudades-estado ca-

[1] La ciudad-estado de Siquem pronto debió de trabar relaciones amistosas con la tribu de Manasés, siendo entonces incorporada en la liga de esta tribu. Cf. pág. 146.

[2] Un conflicto de esta clase figura en Jue cap. 9 (cf. págs. 152-153). Pero la razón del traslado del santuario central quizás fuese otro acontecimiento de esta índole que no ha llegado hasta nosotros.

[3] En este relato, el lugar de concentración de las tribus fue Miṣpāh (Jue 10,1 y sigs.); Betel solamente intervino como lugar de residencia del Arca.

[4] Cf. A. ALT, *In piam memoriam Alexander von Bulmerincq* (1938), pág. 218 y sigs. = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, I (1953), pág. 79 y sigs.

[5] H.-J. KRAUS, *Vetus Testamentum*, I (1951), págs. 184-185, ha llamado con justicia la atención sobre este particular.

naneas de las montañas, en las que se instalarían luego las tribus y, por lo tanto, tenía una venerable antigüedad, incluso antes de la llegada de los israelitas. Lo mismo ocurría con Betel: este santuario se vinculaba a la ciudad que existió en la Edad del Bronce II[1], que en sus comienzos se había llamado Lūz y posteriormente tomó el nombre de Betel, que era el del santuario (hoy Beitīn). Al igual que Betel debió de ser uno de los santuarios más importantes en el centro de los montes de Cisjordania y, al ser abandonada Siquem, en seguida se pensaría en ella para instalar el centro de la anfictionía. Indudablemente Galgal también debió de ser un antiguo y muy frecuentado santuario del territorio de la antigua ciudad-estado de Jericó. En cambio, Šīlōh no tenía ninguna importancia especial. Estaba situada en los montes de Efraím, ocupada por la tribu que tomó este nombre [2], y sólo adquirió importancia cuando el Arca fue depositada en su santuario. Es muy poco lo que sabemos de esta época, para poder opinar sobre el motivo por el cual se dejó el Arca en Šīlōh. Allí permaneció hasta el día que fue conquistada por los filisteos, quienes probablemente destruyeron al mismo tiempo la ciudad y el santuario. El advenimiento de la monarquía resolvió de una vez para siempre el problema del centro religioso.

Israel fue históricamente constituido como una anfictionía de doce tribus, forma que sería de capital importancia para el desarrollo de su historia. Israel siempre se consideró a sí mismo como una comunidad de doce tribus, y a pesar de todos los ataques se ha mantenido bajo esta forma exterior que nunca degeneró, ni siquiera en los tiempos finales de su historia, puesto que siempre estuvieron presentes los descendientes de las tribus para mantener la tradición. Por otra parte, el reparto de Israel en doce tribus se fue convirtiendo luego en una tradición puramente teórica, que no correspondía con la verdadera situación. Hasta cierto punto ya era así desde los comienzos, puesto que en el antiguo sistema duodecimal se habían incluido miembros de la anterior liga de las seis tribus, aun cuando en realidad sólo se trataba de restos dispersos y es posible que luego ocurriera lo mismo con otras tribus. No obstante, continuaban aferrados al sistema duodecimal, que reunió al resto de los elementos sobrevivientes de las demás tribus bajo sus nombres tradicionales.

Israel entró en la historia de una manera que aparentemente no tenía nada de especial. La circunstancia de que ya existieran otras asociaciones anfictiónicas parecidas de doce tribus en la vecindad de Israel, así como en otros lugares del mundo mediterráneo, permiten advertir mejor en qué consistía el sistema israelita de las doce tribus. Su constitución en liga de doce tribus se produjo con motivo de un gran movimiento de invasión que excedía el círculo de Israel, y llevaba consigo la migración de los pueblos arameos procedentes del desierto para ocupar las tierras de cultivo de Siria-Palestina (y de Mesopotamia). Estos invasores estaban también organizados en asociaciones de doce tribus. Israel no sólo petróne enu n mundo a cuya historia se incorporó en sus más diversos aspectos, sino que formó su destino asociado con unos más amplios movimientos históricos. El carácter especial de Israel no debe buscarse simplemente en estos acontecimientos y en sus formas exteriores, que comprenden la reuniónalrededor del santuario central, elemento básico para la vida de esta clase de asociaciones.

[1] Ha quedado atestiguado por las excavaciones en el propio lugar; cf., los informes preliminares de W. F. ALBRIGHT, *BASOR*, 55 (1934), pág. 23 y sigs.; 56 (1934), pág. 2 y sigs.

[2] Las excavaciones de los daneses han descubierto la antigua Šīlōh.

En Israel, como en otras ligas tribales, la existencia de un santuario central no excluía el culto en otros, y estos diferentes santuarios de comunidades y familias que los habían creado, practicaban sus cultos locales. En ellos las tribus coincidieron y se formaron grupos de peregrinos. Pero para Israel, considerado en su conjunto, sólo era oficial el culto en el santuario central; única y precisamente allí se ponía de manifiesto la religión de la colectividad de Israel. Por este motivo, el santuario central, como lugar de culto, gozaba de una categoría excepcional. La tendencia hacia una creciente centralización del culto que tanta importancia debía tener en el futuro, se manifestó desde el principio. Esto no quiere significar que en este aspecto Israel haya constituido un caso excepcional basado en su carácter particular; simplemente adoptó una conducta que compartían las demás ligas de doce tribus. La excepción de Israel consistió únicamente en que las antiguas disposiciones fueron conservadas con mayor intensidad que en cualquier otra parte, a pesar de los cambios históricos.

§ 8. *Las instituciones de la liga de las doce tribus*

El AT apenas proporciona información directa sobre la vida y funciones de la liga israelita de las doce tribus, y sólo es posible llegar a conclusiones indirectas gracias a algunas informaciones dispersas. Esto no es de extrañar, pues no es corriente dar excesivos detalles o informes sobre las instituciones que funcionan normalmente y que, por lo tanto, llaman poco la atención de los demás. Por lo general, no figuran en ningún documento hasta que no aparecen algunos archivos oficiales y para Israel este momento no comenzó hasta la aparición de la monarquía. Su constitución en una liga anfictiónica de doce tribus fue para Israel de tal importancia, que incluso cuando se transformó en reino, continuó como una institución estable y con vida propia, a la cual el AT ha aludido pocas veces.

La manifestación visible de la vida de Israel en tanto que comunidad se basaba en el culto que en el santuario central se practicaba «ante Yahweh», es decir, ante el Arca, el lugar de la presencia divina (cf. Jue 20,26-27), pero los detalles de este culto son completamente desconocidos. Es de suponer que en ciertas épocas se ofrecían sacrificios en nombre de todo Israel y que, por lo menos una vez al año, se efectuaba una peregrinación. El viejo precepto que establecía que «tres veces al año se prosternaran ante Yahweh todos los varones» (Éx 23,17; 34,23), puede ser una alusión a los santuarios locales que había por todas partes y a las tres festividades agrícolas que en ellos se celebraban, puesto que dicho precepto no habría podido ser practicado materialmente en el santuario central. En cambio, cuando en 1Sm 1,3 y sigs., leemos que ʾElqānāh, padre de Samuel, iba «cada año» (ver. 7) a Šilōh con su familia para «orar y sacrificar en la casa de Yahweh», se trata quizás de una fiesta anual de la anfictionía, en la cual todas las tribus debían de estar representadas y donde coincidían muchos otros israelitas, debido especialmente a que el santuario central quedaba al alcance de ellos lo mismo que de ʾElqānāh el efraimita.

Seguramente, con motivo de estas fiestas, las tribus discutían los problemas comunes a través de seis representantes oficiales. Parece ser que estos delegados de las tribus recibían el nombre de *nāśīʾ*, designación que es un equivalente a «orador», si se la considera derivada del hebreo *nāśāʾ qōl*[1]. De todas formas,

[1] Más referencias y detalles en M. Noth, *op. cit.*, pág. 151 y sigs.

en Nm 1,5-16; 13,4-15; 34,17-28, tenemos las listas de los doce *nĕśī'īm* pertenecientes a cada tribu, y en Gn 25,16 hay una referencia a doce *nĕśī'īm* que evidentemente pertenecen al sistema ismaelita de doce tribus. Como representantes oficiales de una institución sagrada, estos *nĕśī'īm* quedaban bajo la protección de la ley divina. En efecto, en Éx 22,27, al referirse a la prohibición de maldecir a Dios, se veda asimismo maldecir a los *nāśī'*; no obstante, nada sabemos sobre las funciones y los cargos de tales *nāśī'*.

Es posible que en la liga de las doce tribus israelitas no hubiese otras personas más especialmente dedicadas al culto propiamente dicho, pero también lo es que en el santuario central hubiese un sacerdote fijo que actuase en nombre de Israel. En el templo de Šīlōh, fueron ʿĒlī y sus hijos quienes desempeñaron ante el Arca las funciones de sacerdotes (1Sm caps. 1-3), y cuando el Arca fue transportada, con motivo de la guerra contra los filisteos, iba acompañada por los hijos de ʿĒlī (1Sm 4,4.11) [1], lo que evidenciaría que el sacerdocio ante el Arca era hereditario; pero no sabemos si se trataba de un sacerdocio creado por el conjunto de tribus cerca del santuario central o simplemente del antiguo sacerdocio local de Šīlōh a quien se había confiado la vigilancia del Arca, en ocasión de que dicho santuario central fue transferido a la citada ciudad, al igual que lo habían hecho antes los sacerdotes locales de Siquem, Betel y Galgal, o bien si en las grandes festividades anfictiónicas eran los *nĕśī'īm* de las tribus quienes se encargaban de las funciones sacerdotales. Esto resulta muy incierto, y las pocas indicaciones

[1] No se dice concretamente que los hijos de ʿĒlī llevasen el Arca por sí mismos, ya que lo único indispensable era la presencia de los sacerdotes. Probablemente la función de portadores la realizaban otros servidores subalternos.

dispersas en el AT dejan la puerta abierta para diferentes explicaciones. De todas formas, resulta notable que, cuando menos en lo que se refiere a Siquem, Betel y Galgal. el culto anfictiónico se desarrollase en los antiguos santuarios cananeos, aun cuando estas ciudades estuviesen en estrecha relación con las tribus de Manasés, Efraím y Benjamín. Es indudable que, juntamente con los lugares santos, Israel heredó también numerosas tradiciones y costumbres cultuales de los cananeos, y esto ocurrió no solamente en lo que concierne a los santuarios locales de todo el país, sino también para el culto oficial del conjunto de tribus que se practicaba ante el venerable terebinto de Siquem (cf. Gn 12,6) o delante de la venerable piedra erecta, la *maṣṣēbāh* que se veneraba en Betel (cf. Gn 28,18-22), y otros lugares parecidos. Esto confirma el hecho de que después de su asentamiento, y especialmente en materia de culto, Israel adoptó muchísimas tradiciones del nuevo país; los sacrificios se efectuaban según las costumbres que allí existían [1]; las fiestas agrícolas se celebraban según las prácticas en vigor en Palestina, y se veneraban los lugares que desde siempre habían sido considerados como sagrados. Esto no quiere decir que con las formas de culto se hubiesen aceptado los dioses del país; pero, además de las propias costumbres traídas del desierto, Israel había adoptado para su religión muchos aspectos y numerosas formas vigentes en el país, y sólo había excluido como extranjeros e idolátricos algunos cultos, tales como el de la «Diosa Madre» y las prácticas en honor del joven dios de la vegetación. De esto se desprende que la organización religiosa de Israel no constituía precisamente una manifestación estricta de su manera de ser. Se daba por descontado que este aspecto implicaba una faceta de su vida, y que la liga israelita de doce tribus, al igual que las demás ligas análogas, poseía un centro religioso propio con sus sacrificios y peregrinaciones. Pero es posible que las prácticas religiosas, aparentemente, no fuesen consideradas en Israel como de primera importancia, puesto que el AT muestra poco interés por sus problemas puramente religiosos, si lo comparamos con otros documentos de historia religiosa del mundo que rodeaba a Israel [2].

Los escasos informes que figuran en el AT sobre las ceremonias del santuario central, ponen en evidencia otros detalles al margen de los actos religiosos propiamente dichos. En Jos cap. 24 no se habla en absoluto de ningún sacrificio, pero sí, al contrario, de un acto de profesión de fe en Yahweh y la conclusión de un pacto sobre cuyas formas exteriores nada se nos dice; también se trata de la promulgación de «leyes y mandatos» que aparecen escritos en el «libro de la Ley de Dios», y finalmente de la erección de «una gran piedra», bajo el terebinto en el santuario de Yahweh. Lo mismo aparece en algunos párrafos deuteronómicos secundarios de Dt 11, 29-30; 27, 1 y sigs. y Jos 8, 30 y sigs., en donde por vez primera encontramos la mención de la erección de un altar y de la ofrenda de sacrificios (Dt 27, 5-7; Jos 8, 30-31), y especialmente de la inscripción de las «palabras de la Ley» sobre grandes piedras levantadas (Dt 27, 2-4.8; Jos 8, 32), de una lectura de estas «palabras» (Jos 8, 34-35; cf. Dt 27, 9-10) y finalmente de las solemnes bendiciones y maldiciones que sin duda formaban parte de estas «palabras de la Ley» (Dt 11,29-30;27,11-13; cf. Jos 8,33 y Dt 27, 14-26). En realidad, estas citas deuteronómicas parecen combinar varios

[1] La tesis puesta de manifiesto por el título del libro de R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (1921), ha quedado totalmente confirmada por los textos de Ugarit hallados más tarde, cuya terminología cultual tiene muchos puntos de contacto con la del AT.

[2] Cf. los textos de Ugarit, con su contenido devotomitológico.

conceptos muy dispares sin excesiva unidad y claridad. Así, por ejemplo, a propósito de las palabras de la Ley escritas en la piedra, parecen contener conceptos posteriores de dudosa autenticidad. Por lo tanto, no pueden ser invocadas como fuentes de información básica en lo que se refiere a las ceremonias del santuario central, sobre el cual no evidencian ningún conocimiento directo; no obstante, parecen contener un reflejo indirecto de dichas disposiciones y están evidentemente de acuerdo con Jos cap. 24. Estos textos nos muestran la gran preponderancia que tenían las «leyes y mandatos» y «las palabras de la Ley»

en las reuniones de las tribus en el santuario central, así como las bendiciones y las maldiciones sobre la observancia o transgresión de estos preceptos. El cumplimiento de estas prescripciones se basaba en la alianza entre Dios y el pueblo, que se renovaba en cada reunión (Jos 24,25). Esto nos da una idea aproximada de las ceremonias que se practicaban en ocasión de estas fiestas que reunían a las tribus en su centro religioso. Pero no podemos pretender reconstituir en detalle las diferentes ceremonias a base de algunos informes indirectos que nos proporciona el AT. El pasaje de Dt 31,10-13 tampoco nos aclara nada, pero hasta cierto punto merece ser consultado, aun cuando no figure la menor indicación sobre la situación del santuario central y, al parecer, está aludiendo al Templo de Jerusalén. Se trata, en efecto, de uno de los textos secundarios de la historia deuteronómica, y en él se alude a que cada siete años, durante la fiesta de otoño, cuando «todo Israel se reúne ante su Dios Yahweh», la Ley debía ser leída «para conocimiento de todo Israel». Se refiere especialmente a la más reciente ley del Deuteronomio, pero al parecer la obligación de leerla

cada siete años está vinculada a una antigua costumbre, quizás en uso desde los comienzos del santuario central. De ser así, es posible que además de las ceremonias anuales, cada siete años se celebrase una más solemne en el santuario central, cuya ceremonia principal sería la lectura de la Ley.

Por todo lo que antecede podemos considerar que desde un principio la originalidad de Israel no consistió precisamente en un culto especial y único practicado en el santuario central, sino en la circunstancia de hallarse sometido a una Ley divina, leída a intervalos regulares en la reunión de las tribus, y a la cual Israel prometía fidelidad mediante pactos continuamente renovados. Esto justifica el porqué la única función panisraelita de que nos habla especialmente el AT, desde tiempos remotos, no haya sido precisamente un sacerdocio, sino un cuerpo jurídico. En Jue 10,1-5; 12,7-15 tenemos una lista de «Jueces menores» que así se denominan para diferenciarlos de los «Jueces mayores», cuya historia se narra con detalle en el Libro de los Jueces, aun cuando en realidad no fueron verdaderos jueces, sino los jefes carismáticos de las tribus que dirigían los conflictos armados. Fue el redactor de la obra deuteronómica quien los incluyó en la lista de los «jueces» debido a que uno de ellos, Jefté, había figurado al mismo tiempo en la lista de los «Jueces menores»[1]. La antigua tradición sólo reconocía por jueces de Israel a los «Jueces menores» y, por lo tanto, de acuerdo con esta circunstancia eran los únicos que podían ser designados como «jueces». En su lista aparecen como titulares de una función ejercida en cada caso por un solo hombre, y la lista cita a seis jueces que ejercieron sus funciones uno tras otro. En ella se hace breve mención de su nombre, su origen y su país natal, los años que ha durado su mandato y, finalmente, el lugar donde se halla su tumba, y en algunos casos se ha agregado a la lista ciertos detalles de interés anecdótico[2]. Además de estas citas, la tradición parece basarse también en algunos documentos oficiales, especialmente en cuanto a las referencias de los años durante los cuales «han juzgado» a Israel. Tales documentos nos proporcionan los únicos informes exactos y auténticamente cronológicos que aparecen en el AT, en relación con la época anterior a la formación del reino. Estos informes han sido conservados y nos han sido transmitidos con su carácter oficial, debido a que probablemente los años de mandato de los jueces debieron de utilizarse en el antiguo Israel para señalar las fechas, y si lo aceptamos por cierto, podemos deducir que constituía el centro de la organización de la liga israelita de las doce tribus, donde la ley y el derecho tenían un papel decisivo [3]. Aparte de las lacónicas alusiones de la lista, nada sabemos en concreto sobre la situación y las funciones de la judicatura. Estos jueces, que procedían de las diferentes tribus, sin que siguieran un orden regular, ¿eran elegidos por las propias tribus? ¿La elección la efectuaban los representantes oficiales de las tribus, los *nĕśī'īm*, con motivo de alguna de las grandes reuniones federales en el santuario central? ¿El nombramiento de los jueces dependía quizás de una decisión divina echada a suertes?[4] Desde luego caben

[1] Sobre este proceso literario, cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I (1943), página 47 y sigs.

[2] Otros detalles en M. NOTH, *Festschrift Alfred Bertholet* (1950), pág. 404 y sigs.

[3] Si el culto hubiese sido lo más importante, habrían efectuado la datación de acuerdo con los años de los (sumos) sacerdotes del santuario central, en el supuesto de que hubiese existido.

[4] A título comparativo cabría invocar el relato, más reciente desde el punto de vista literario, de la elección a suertes de Saúl como rey en 1Sm 10,19-21 (cf. también Jos 7,16-18); por lo menos demuestra que el método era conocido en Israel.

distintas posibilidades, pero no disponemos de base alguna para dar una contestación concreta a estas preguntas. Incluso, en lo que se refiere a los derechos y deberes de este cargo, sólo podemos aducir suposiciones, pero no es de suponer que les hubiera sido confiada la administración de la justicia, que estaba en manos de los ancianos de los clanes *(zĕgānīm)*, quienes acostumbraban hacer justicia «en la puerta», es decir, en la entrada de la puerta de la ciudad, o en la plaza que había enfrente y que servía de escenario a toda la vida pública. Sus sentencias se inspiraban en las estipulaciones del derecho «civil» tradicional, que al principio fue transmitido verbalmente y luego por escrito.

La justicia era administrada por los sacerdotes de los diferentes santuarios, y ante su tribunal sagrado manifestaban las circunstancias de cada caso, pero si resultaba imposible establecer la verdad, se recurría a un «juicio de Dios» [1]. En algunos casos se recurría al «juez de Israel», pero se nos hace difícil creer que una apelación en tal sentido contra una sentencia dictada hubiera podido prosperar. Es mucho más verosímil que la administración central de justicia en Israel solamente se ocupase de que fuese aplicada por un igual en todo Israel la Ley divina, a la cual estaba sometido el pueblo y que debía ser proclamada regularmente en todas las reuniones plenarias de las tribus que se celebraban en el santuario central. El «juez» de Israel era quien debía conocer e interpretar la Ley, explicando todos los detalles necesarios, velar por su observancia e incluso proclamarla en público; era a él a quien incumbía aplicarla con plena responsabilidad en cada situación particular, adaptarla e instruir a las tribus sobre el sentido en que debían aplicarse ciertos detalles de sus disposiciones. Teniendo en cuenta lo poco que sabemos de la historia del primitivo Israel, esta suposición parece muy verosímil, y la existencia de esta función de juez demuestra la importancia capital que en Israel se daba a la Ley divina [2].

El problema que ahora se nos presenta es el de saber si en los numerosos y extensos compendios legales que hallamos en el AT, se conserva el antiquísimo derecho divino de Israel, puesto que, si bien es cierto que este derecho en un principio fue transmitido verbalmente, con el correr del tiempo debió de quedar definitivamente fijado por escrito, en cuyo caso es de suponer que haya sido incorporado en la tradición del AT. No obstante, no es posible darlo por seguro, ya que hasta ahora nada resulta tan incierto como su contenido, porque, aun reconociendo que otros grupos tribales, tales como las anfictionías griegas tuvieran un «derecho anfictiónico» con fuerza de ley para sus miembros, no es justo servirse de ciertas analogías históricas para generalizar.

[1] Más detalles en A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels* (1919), pág. 194 y sigs., así como en L. KOHLER, *Die hebraische Rechtsgemeinde* (*Der hebraische Mensch* [1953]), pag. 143 y sigs.

[2] No es necesario ningun paralelo historico para confirmar estas conclusiones extraidas del AT. Sin embargo, no resulta impropio citarlos cuando el caso se presenta, aun cuando por estar tan alejadas en el tiempo y el espacio no sea posible situar entre dichos acontecimientos ninguna relacion historica. A. KLOSTERMANN, en *Der Pentateuch* (reimp. 1907), pag 348 y sigs., ha prestado un servicio muy útil al estudiar profundamente la función del «proclamador de la ley» islandes; comparandola, con el objeto de sacar conclusiones provechosas, con la institucion de los «Jueces menores» (*op , cit.*, pág. 419 y sigs), y explicar de que manera se ha llegado a la forma de la ley deuteronomica partiendo del comentario oral de la Ley. A pesar de la critica detallada de A. F. PUUKKO, en *Das Deuteronomium* (*BWAT*, 5 [1919]), pag. 175 y sigs., de las conclusiones de KLOSTERMANN a proposito del Deuteronomio, la comparacion de la institucion israelita con la de los islandeses cada dia parece tener mayor fundamento. Cf. ademas la aprobacion, con ciertas reservas, de M. WEBER, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*, III (1923), pág. 93, y especialmente A. ALT, *Die Ursprunge des israelitischen Rechts* (1934), pág. 31 y sigs. = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I (1953), pág. 300 y sigs., sobre los jueces de Israel, y G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien* (1947), pag. 7 y sigs., sobre la relacion entre el Deuteronomio y la recitación de la Ley.

No hemos de olvidar que el derecho divino de Israel constituye un caso particular y único en la historia. Las huellas más antiguas sobre preceptos genuinamente israelitas en el AT, se refieren al derecho federal original de Israel[1], y en los más recientes libros de leyes, aun en el llamado «Código de Santidad» de Lv caps. 17-26 y en la ley deuteronómica de Dt caps. 12-26 cabe apreciar ciertos desdoblamientos de la primera redacción. Donde verdaderamente se halla el origen más antiguo es en el «Código de la Alianza», de Éx caps. 21-23; así los aspectos puramente israelitas del «Código de la Alianza» y las «prohibiciones religiosas y morales» de Éx 22, 17 sigs. [2], constituyen seguramente las más antiguas supervivencias de la Ley divina de Israel [3]. Su contenido no puede resumirse en una breve frase, pero su objeto, al igual que los preceptos del AT, era el de conservar intactas, mediante reglas severas, las relaciones con Dios y evitar toda posible alteración en cualquier aspecto de la vida, especialmente en la prohibición de acciones ilegales [4]. Por lo tanto, Israel estaba sometido a una Ley divina que exigía su observancia en todos los actos de la vida y que tenía por base una severa reglamentación de las relaciones de Israel con Dios; esta Ley divina era continuamente proclamada y explicada a las tribus en cada una de sus reuniones y la función del «juez de Israel» era cuidadosamente protegida. La autoridad de la Ley divina mantenía a Israel separado de los demás pueblos, y el principio de la misma era el único elemento capaz de definir la existencia y el carácter de Israel [5].

La liga de las tribus, no solamente estaba vinculada a esta idea, sino que tenía la obligación de castigar a los transgresores, y en caso de necesidad podía imponer los más severos castigos a cualquiera de sus miembros, como lo hacían las demás ligas tribales y especialmente las anfictionías griegas, y los miembros recalcitrantes debían ser sometidos por la fuerza a los preceptos de la colectividad. El castigo de los transgresores se llevaba a cabo para «hacer desaparecer el mal de en medio de Israel» (fórmula deuteronómica en Dt 13,6 y *passim*), es decir, para evitar que la transgresión pudiera reproducirse; el culpable era lapidado por todos, y así quedaba «extirpado de su pueblo» como si jamás hubiese formado parte de él. El castigo de una transgresión de la Ley divina con la muerte violenta, aparece mencionado en la única tradición del AT que nos presenta la asociación de las tribus como una liga sagrada, antes de la constitución del reino de Israel. En efecto, se trata de un caso poco frecuente y, por lo tanto, digno de ser conservado por la tradición. Según el relato de Jue caps. 19-20, que seguramente se apoya en alguna antigua tradición y que en la literatura parece constituir un caso aislado, en los tiempos en que «todavía no había rey de Israel» (19, 1), en la ciudad benjaminita de Gabaa

[1] En cuanto a las prescripciones formuladas de manera «apodíctica» o «casuística» (sobre esta distinción, vease A. ALT, *op. cit.*, págs. 12 y sigs., 285 y sigs.) solamente las primeras pueden ser consideradas como genuinamente israelitas. Por lo general, están redactadas en forma de prohibición: «Tú no...».

[2] Sobre el análisis literario del libro de la Alianza, así como sobre su contenido y la descripción que antes se ha hecho, cf. A. JEPSEN, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (1927).

[3] Cualquier afirmación debe establecerse con mucho cuidado, puesto que en Éx 22,17 y sigs., no aparece un *corpus* completo de prescripciones jurídicas.

[4] Otros detalles en M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch* (*Schriften der Konigsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. Klasse*, XVIII, 2 [1940], pág. 40 y sigs.).

[5] El punto de vista de J. WELLHAUSEN y de su escuela, según el cual «la Ley» constituyó un fenómeno postprofético, solamente es correcto si las partes jurídicas contenidas en el AT, muy diferentes entre sí, son en su mayoría de redacción bastante reciente. La «Ley», como expresión del derecho divino, tiene sus raíces y orígenes en la más antigua asociación de las doce tribus israelitas.

(hoy Tell el-Fūl) se había cometido un delito sexual en la mujer de un levita que había pedido hospitalidad a la ciudad durante una noche. En este caso se había producido una *nĕbēlāh bĕ-yiśrā'ēl* (Jue 20,10; cf. 19,23), «abominación en Israel». Este *terminus technicus* probablemente servía para designar una transgresión de la Ley divina que estaba en vigor en la tribu, y que era especialmente rigurosa en las cuestiones sexuales, en evidente contraste con las leyes cananeas. Y puesto que todos los habitantes de Gabaa habían tomado parte en la infamia, el levita cuya mujer había sido ultrajada hasta la muerte convocó a la liga de las tribus, enviándoles un pedazo del cuerpo de su mujer, que había cortado en doce partes [1], con la fórmula prevista sin duda para aquellos casos: «Miradlo bien, deliberad y resolved» (Jue 19,30 LXX). La liga se reunió en asamblea extraordinaria en Miṣpāh (hoy Tell el-Naṣbeh), probablemente por ser esta ciudad vecina del lugar del crimen, y se decidió tomar venganza del atropello por tratarse de una *nĕbēlāh bĕ-yiśrā'ēl*. Pero debido a que la tribu benjaminita, de la que formaba parte la ciudad de Gabaa, se negó a entregar a los culpables (Jue 20, 13), con lo cual se hacía cómplice de los criminales, las demás tribus declararon una guerra federal contra Benjamín, que terminó con la derrota de esta tribu, y así se consideró vengada la infamia.

Este caso nos prueba la importancia y la seriedad que se atribuía a la observancia de los mandamientos de la Ley divina entre la liga de las doce tribus. Además de las ceremonias litúrgicas del santuario central, su proclamación regular y la vigilancia de su aplicación, el castigo de sus transgresores, llegando si era necesario a la guerra, a ojos de la liga era problema de la máxima importancia, tema vital. Dicha liga no era precisamente una institución política o militar para defenderse del exterior, y si en alguna ocasión tomó este carácter, fue únicamente después de una decisión común de las doce tribus en cada caso particular y en estas ocasiones, los despliegues de fuerza contra otras potencias no formaban parte de sus obligaciones intrínsecas. En principio, la organización política y la guerra contra los enemigos vecinos eran cuestiones particulares de cada tribu, o en todo caso, de un grupo de tribus que se aliaban libremente. Por este motivo, cada tribu fue dejada a sus propias fuerzas para apoderarse o extenderse en la región que le conviniese, debiendo librar aisladamente los combates que fuesen necesarios, gozando para ello de la oportuna autonomía política y militar.

Pocos son los informes que poseemos sobre la organización individual de las tribus, pero podemos admitir con seguridad que sustancialmente no debía de ser muy diferente de la de los demás pueblos que se habían asentado durante la inmigración aramea en tierras de Siria y Palestina, y, en lo esencial esta organización sería similar en todas las demás tribus de Israel. De Jos 7, 16-18 [2] se pueden inferir los detalles más importantes sobre la organización interior de las tribus. Según este texto, las tribus estaban formadas por «clanes» *(mišpāḥōt)* [3]. En el AT la palabra «tribu» tiene evidentemente el mismo significado que las palabras *šēbeṭ* o *maṭṭeh* que significan «rama», «varita», «bastón», y contrariamente al concepto tradicional, no se constituyeron como tales hasta

[1] Sobre la prehistoria de este sistema de llamar a las armas, cf. W. WALLIS, *ZAW*, 64 (1952), pág. 57 y sigs.

[2] Puede compararse con 1 Sm 10, 20 y sigs., aunque, sin embargo, falte un eslabón de la cadena.

[3] Cf. también la extensa lista de Nm 26, 5-41, en la cual todas las *mišpāḥōt* de las tribus israelitas son presentadas nominalmente como subdivisiones de las mismas.

después que llegaron a Palestina y tomaron posesión del país, sin que interviniesen para ello los lazos de sangre. En cambio, los clanes representaban agrupaciones más antiguas, que existían anteriormente, y una vez instalados en Palestina quedaron unidos geográficamente conservando su antigua cohesión, gracias a los actos religiosos en los cuales los clanes participaban en su condición de tales [1]. Por desgracia, el significado fundamental de la palabra *mišpāḥāh* no puede definirse con exactitud, pero es posible que básicamente el clan representase la reunión de un grupo de elementos consaguíneos, cuya fuerza principal eran los lazos de sangre [2]. Dichos clanes estaban compuestos por cierto número de grandes familias *(bēt* o *bĕt ʾāb)*, cuyos miembros tenían un antepasado común desde la tercera o cuarta generación. Su parentesco no se evidenciaba exclusivamente a base de los actos de culto como ocurría con los clanes, sino que probablemente estaban unidos por una economía común. Se hace difícil aclarar a fondo este cuestión debido a que el AT no utiliza las anteriores denominaciones en forma demasiado concreta y coherente, y en realidad la subdivisión de los clanes se complica a menudo con toda clase de ramificaciones y fusiones secundarias, sobre las cuales no poseemos la menor información, pero en su conjunto cabe decir que Jos 7,16-18 nos brinda una visión bastante exacta sobre este estado de cosas.

La organización de una milicia tribal, cuando se producían acciones guerreras, correspondía a las propias tribus. Las tribus emprendían guerras a base de alistar hombres libres, en condiciones de procurarse armas por sus propios medios y saber servirse de ellas, pero, no se trataba de un ejército de profesionales parecido a la clase de los dirigentes cananeos que conducían carros de guerra. Solamente hubo algunos casos aislados de guerreros «consagrados», de «nazireos», tales como Sansón, quien encarnaba el nazireato en su forma original, que se sometían voluntariamente a la ley de la castidad sagrada, absteniéndose de cortarse el cabello y muy especialmente de beber vino, lo que les habría debilitado, impidiéndoles realizar sus hazañas guerreras. Como ya es sabido, éstos fueron los jefes empujados y conducidos al combate por el espíritu de Dios, como así lo hicieron una mayor parte de los «Jueces mayores» del libro del mismo nombre. Pero desde luego no eran guerreros profesionales, que practicasen el arte de la guerra en beneficio propio, sino guerreros carismáticos, capaces de realizar sorprendentes hazañas bélicas. No obstante, la fuerza guerrera de Israel se apoyaba en los ejércitos de sus tribus, que iban a pie al combate y no disponían de los aristocráticos carros de guerra.

Los hombres de cualquier clan, sujetos al servicio de las armas, formaban una unidad independiente que se llamaba «millar». La palabra «millar» *(ʾélef)* algunas veces se emplea con el significado de clan, esto ocurre cuando en un contexto se habla de los «millares» de una tribu, sin que ello pretenda designar a un ejército (1Sm 23,23; Miq 5,1; Jue 6,15). En algunos relatos tardíos del AT, ocurre a veces que esta palabra tiene el equivalente de «tribu», pero en este caso se trata de una aplicación impropia y secundaria que no corresponde a la realidad. Evidentemente, los clanes no gozaban de la misma importancia numérica y, por lo tanto, «millar» corresponde a una expresión tradicional, en la cual el valor numérico

[1] Así, en 1Sm 20,29, se da por supuesto que un clan como el de Judá, al cual perteneció David, tenga la costumbre de practicar en su localidad — en este caso, Belén — su «sacrificio de familia», *zébah mišpāḥāh*, en cuya ocasión se reunían los miembros dispersos del clan.

[2] Un clan de este tipo correspondería aproximadamente a una *fratría* griega o una *gens* romana.

no tiene equivalencia alguna. No obstante, el empleo de la palabra «millar» para designar a la unidad militar de un clan nos da una idea, aunque sea aproximada, de la cantidad de individuos dispuestos para llevar armas dentro de un clan. Algunas veces, al lado de los «millares» aparecen también las «cincuentenas» (1Sm 8,12; cf. 2 Re 1,9 y sigs.), [1] y es posible que se trate de grupos formados por grandes familias dentro del conjunto, y esto permitiría adquirir una idea más aproximada de la potencia militar de una familia [2].

La organización social de Israel era de tipo patriarcal y no existe ninguna prueba de una eventual antigua organización matriarcal [3]. Las grandes familias estaban sujetas a la *patria potestas* de sus mayores, quienes actuaban como jefes, incluso sobre los hijos adultos y los casados. Los conjuntos mayores estaban dirigidos por consejos de ancianos que administraban justicia, representaban a su grupo en las deliberaciones, tomaban cuantas decisiones fueran necesarias y, por lo tanto, la autoridad de la familia descansaba en este consejo. Por desgracia, no nos es posible saber exactamente la forma cómo se organizaban. Los clanes tenían por ancianos *(zĕqānīm)* a los que eran jefes supremos de las grandes familias, o por lo menos a los ancianos de las familias más importantes o más destacadas. Puesto que en las asociaciones locales de Palestina los clanes vivían unos junto a otros, hemos de considerar como jefes de clan a los ancianos que el AT cita a menudo como pertenecientes a determinada localidad (1Sm 11,3; 16,4; 1Re 21,8; Dt 19,12, etc.). La institución de los jefes de clan ciertamente se remonta a una época anterior a la ocupación del país. Por aquel entonces, los clanes eran unos grupos nómadas, que más adelante introdujeron dicha organización en Palestina, donde se impuso por la fuerza de su antigüedad. El cargo de anciano debía de tener sus raíces y su cuna en el propio clan. Cuando las tribus se establecieron definitivamente en Palestina procedieron a formar sus propios consejos de ancianos; el AT nos habla algunas veces de los «ancianos de las tribus» (Dt 31,28), así como de los ancianos pertenecientes a una determinada tribu (1Sm 30,26; 2Sm 19,12; Ez 8,1; y también Jue 11,5), quienes las representaban y las dirigían. Seguramente entonces la institución pasó de los clanes a las tribus, pero por desgracia nada sabemos sobre la composición de los consejos de ancianos de las tribus. Quizás estuvieron formados por todos los ancianos de los clanes que la componían. El AT se refiere repetidas veces a los ancianos de Israel, a pesar de que éste no estaba organizado como entidad política, sino como una simple liga anfictiónica, cuyos miembros estaban representados en las asambleas plenarias mediante sus *nĕśī'īm*. No es muy verosímil que existiese un consejo de ancianos de todo Israel. Los «ancianos de Israel» debieron ser los de muchas o de todas las tribus, que, como en 2Sm 3,17; 5,3; 17,4.15; 1Re 8,1, se reunían en una asamblea, o bien serían una ficción que imaginaba al Israel como unidad organizada de forma análoga a los clanes de las tribus.

[1] De acuerdo con una conjetura, que no es inverosímil, de E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstamme* (1906), pág. 501, la palabra *hămušīm* (Éx 13,18; Jos 1,14; 4,12; Jue 7,11) significa verdaderamente «ordenados en cincuentenas», es decir, organizados en pie de guerra, porque la unidad básica del ejercito eran los grupos de cincuenta. L. KOEHLER, en *Lexicon, s. v.* expresa un punto de vista diferente.

[2] Las «centenas» figuran en el AT sobre todo al tratar de grandes contingentes de mercenarios (no procedentes de levas) (1 Sm 29,2; 2 Sm 18,1.4; 2 Re 11,4.19), y tambien en algunas relaciones no muy fidedignas como, por ejemplo, Éx 18,21. Al parecer, las «centenas» no tenían la menor participacion en la leva israelita, debido sin duda a que en la constitucion de las tribus no existia ningún elemento equivalente.

[3] Sin embargo, cf. A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels* (1919), pág. 83 y sigs.

Capítulo III

TRADICIONES DE LA LIGA SAGRADA DE LAS DOCE TRIBUS

§ 9. *La liberación de Egipto*

En su aspecto exterior, Israel tenía la estructura de una liga anfictiónica de doce tribus, parecida a las que existieron en circunstancias históricas similares. Esta liga sagrada quedaba sujeta a una Ley divina, cuya proclamación y observancia constituía uno de los deberes más importantes, por no decir la máxima obligación de la liga, así como de sus organismos e instituciones. La Ley divina era análoga al derecho anfictiónico que tenía fuerza de ley para las demás ligas del mismo tipo, pero de hecho era algo más que una ley anfictiónica. Desde luego, no tenía por finalidad intervenir en las obligaciones de los individuos hacia el santuario central, ni en las relaciones de los individuos de las asociaciones entre sí o con las potencias extranjeras. Iba especialmente dirigida a las relaciones entre Israel y su Dios, y sólo se preocupaba de asegurar su integridad en todos sus aspectos. En la Ley, esta conexión aparece como obligación única y concreta, que no puede derivarse del simple hecho de reunirse alrededor de un santuario común. Es evidente que en Israel los hechos no habían ocurrido como en las anfictionías griegas o itálicas, sobre las cuales poseemos detalles más abundantes. Estas últimas se habían formado a base de su reunión alrededor de un santuario primitivo, vinculado a un lugar santo muy antiguo, y conservando su conexión gracias a un común ejercicio del culto. Es evidente que, cuando menos al principio, el centro cúltico de la anfictionía israelita había sido un antiguo santuario cananeo, pero no fue precisamente el culto cananeo que se practicaba en este lugar lo que provocó y mantuvo la unión de las tribus. Al contrario, la religión particular de Israel y el santuario del Arca, habían coincidido al establecerse en un antiguo lugar de culto cananeo [1], pero su religión no estaba ligada obligatoriamente a dicho lugar, hasta el extremo de que no pudiese instalarse en otra parte. Esto nos enfrenta con el problema de saber en qué consistía la forma de culto practicado por las tribus israelitas y sus especiales relaciones con Dios. La cuestión queda resuelta por ciertas tradiciones corrientes entre las tribus israelitas, que han llegado a nosotros gracias a la gran compilación del Pentateuco,

[1] De acuerdo con los conceptos antiguos, no era posible declarar o consagrar ningún lugar como santo; para ello era necesario que un acontecimiento o ciertas tradiciones lo hubiesen santificado. Por esta circunstancia, el culto central israelita no podía establecerse en un lugar cualquiera, sino en uno previamente santificado, es decir, en un lugar cananeo.

un nombre que el AT transcribe como «Gōšen», y fue en ese territorio donde los israelitas se instalaron, según Éx 8,18 y 9,26. El informe del funcionario egipcio nos confirma en casi todos sus detalles aquello que el AT nos relata sobre los motivos y circunstancias de la estancia de Israel en Egipto. Cronológicamente, el incidente narrado no puede quedar muy distanciado de lo que el AT nos explica, y no precisamente porque se trate del mismo suceso, pero el informe egipcio muestra que el AT se remonta a un hecho que se ha reproducido diferentes veces, y en las mismas condiciones, constituyendo un excelente informe sobre los motivos que llevaron a los israelitas a Egipto.

Los israelitas vivieron en Egipto en unas circunstancias poco conocidas, pero eran tratados como un pueblo socialmente inferior, siendo designados con el nombre de «hebreos»[1]. Por lo tanto, cuando el AT utiliza la palabra «hebreos» al referirse a los israelitas de Egipto, lo hace absolutamente de acuerdo con su situación (Éx 1,19; 2,7.11.13; 5,3 y *passim*). Esta palabra era considerada en Egipto como un sinónimo de extranjero, y en su forma de escritura la transcribían por *ʿpr*. Estos *ʿpr* aceptaron o se vieron obligados a aceptar toda clase de trabajos en provecho más o menos directo del Estado, lo cual viene confirmado en varios textos egipcios. Bajo Ramsés II los *ʿpr* «arrastraban las piedras que se empleaban en la construcción de la gran fortaleza de la ciudad de Raʿmēsēs, el muy amado de Amón», así como «las piedras para el dios Ra, el dios Ra de Ramsés, el muy amado de Amón, en el barrio sur de Menfis», trabajando como peones en las construcciones de ciudades y templos. Bajo Ramsés III, sabemos de algunos *ʿpr* que estaban instalados en la ciudad de Heliópolis, en el Bajo Egipto. Bajo Ramsés IV volvemos a hallar los *ʿpr* entre los obreros de las canteras del Wādī Ḥammāmāt, al este de la ciudad faraónica de Tebas [2]. Estos hechos confirman directamente las afirmaciones de la tradición sobre los pesados trabajos que los israelitas se veían obligados a efectuar en Egipto, y de manera especial la sorprendente y concreta afirmación de Éx 1,11, según la cual los israelitas fueron utilizados en la construcción de las ciudades de Pītōm y Raʿmēsēs, al este del Delta [3]. Aun cuando los egipcios no utilizaran el nombre de «hebreos» exclusivamente para designar a los israelitas, el caso es que los «hebreos» eran quienes efectuaban casi siempre los trabajos más duros, lo cual es la mejor confirmación a las palabras del AT sobre la suerte de los israelitas en Egipto.

Es evidente que todo esto sólo representa el ambiente de fondo de la realidad constituida por la «liberación de Egipto». Los israelitas creían que fue gracias a la intervención de su Dios que pudieron liberarse del poder de los egipcios. Históricamente se hace imposible conocer exactamente las circunstancias que intervinieron en su emigración de Egipto.

Es fácil comprender que los israelitas, que al principio penetraron en suelo egipcio empujados por el hambre, y se sometieron a prestación personal y a la esclavitud, terminasen aspirando recobrar su antigua libertad [4]. También

[1] Cf. págs. 44-46.

[2] Cf. M. CHABAS, *Mélanges égyptologiques*, I (1862), págs. 42-43. La traducción alemana de los textos aparece en H. J. HEYES, *Bibel und Ägypten*, I (1904), pág. 146 y sigs., y en A. JIRKU, *Die Wanderungen der Hebräer im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (1924), págs. 24-25; *TGI*, págs. 30-31.

[3] Sobre la localización de Pītōm, cf. pág. 113, nota 2. La ciudad de (Pī-)Raʿmēsēs = «casa de Ramsés», completada por Ramsés II, probablemente estuvo situada en el emplazamiento de la antigua ciudad de Sōan (hoy Ṣān el-Ḥağar), a unos 50 km al norte de Pītōm, cerca de la antigua boca de uno de brazos orientales del Nilo.

[4] Este deseo es fácil de comprender, si la migración a Egipto era aún cosa reciente y el recuerdo de la misma estaba vivo todavía. El cálculo de 430 años de estancia en Egipto, de Éx 12,40-

es comprensible que los egipcios, en una época de intensa actividad constructiva, como lo fue la de Ramsés II, cuyo interés se concentraba hacia el este del Delta, se resistiesen a perder sin lucha esta mano de obra. Así, pues, los israelitas intentaron evadirse contra la voluntad de los egipcios. En el AT, la tradición histórica de la costumbre entre los pastores nómadas [1], de ofrecer el sacrificio de Pascua para proteger las primeras crías de los animales, aparece relacionada con la historia del sacrificio del primogénito egipcio, y luego con la de las plagas de Egipto. No obstante, en Éx 14,5 parecen conservarse restos de un antigua narración, según la cual los israelitas «huyeron» de Egipto contra la voluntad de los egipcios, y al parecer esta decisión concordaría mejor con los hechos, aun cuando resulte imposible descubrir el menor detalle acerca de las circunstancias y la posibilidad de esta huida. Sin embargo, entonces se produjo el gran acontecimiento que Israel ha tenido siempre en la memoria, cuando evoca «la huida de Egipto» en sus actos de profesión de fe.

En su fuga, los israelitas fueron atacados por una división de carros egipcios, en la proximidad de un mar que les cerraba el paso en una dirección y les impedía toda posibilidad de escapar [2]. El acontecimiento ocurrió con toda seguridad cerca de la frontera oriental del Delta, por donde los israelitas debieron intentar su fuga del territorio egipcio, pero se hace imposible localizar exactamente el lugar del suceso, e incluso no sería posible hacerlo aun cuando poseyésemos informes exactos de la época que nos interesa sobre la extensión de los brazos de mar y de los lagos actualmente cruzados por el canal de Suez. Por desgracia, en el AT no figura ninguna indicación segura sobre tal particular, a pesar de que en Éx 14,2 aparecen algunos detalles que son lo suficientemente explícitos para poder afirmar con precisión, que se trata de la región del lago que en la época helenística era conocido con el nombre de «Mar Sirbónico», la actual Sibḫat Bardawīl, es decir, la gran laguna que se halla a una jornada de camino del ángulo noroeste del Delta [3]. Por lo tanto, es muy posible que estas indicaciones sean buenas, aun cuando sólo aparecen en un texto sacerdotal de época más tardía, y que probablemente representen los posteriores esfuerzos para situar este tan decisivo acontecimiento en un lugar concreto, de acuerdo con el contexto tradicional de los hechos históricos. En realidad se trata de la tentativa más antigua que se haya podido hacer en este aspecto, a pesar de distar más de medio milenio de los hechos narrados, y por lo tanto no podemos decir que se apoye en una tradición ininterrumpida. Los textos más antiguos del Pentateuco no contienen mayores precisiones sobre el lugar, o cuando menos no se ha conservado nada de ello, a pesar de referirse de manera bastante vaga y generalizada a un lugar

41, según P (cf. 400 años en cifras redondas en el suplemento de Gn 15,13), es indudablemente una cifra demasiado elevada. Se halla contrarrestada por una cita más antigua de Gn 15,16, según E, que habla de cuatro generaciones, lo cual queda más cerca de la verdad, aun cuando la cifra todavía resulte demasiado alta. Por desgracia, no poseemos otros datos que nos permitan establecer un cómputo más exacto.

[1] Más detalles en M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948), págs. 70 y sigs.

[2] El hecho de que el faraón hubiese intervenido personalmente no se colige por la frase de Éx 14,6-7, J (cf. versículo 9aα) y Éx 14,8, P (cf. versículo 9aβ, P); históricamente debe eliminarse, puesto que, así se hubiese hallado presente, tendríamos noticias de ello por las fuentes egipcias que con tanto detalle nos dan a conocer la historia de los faraones del Imperio Nuevo. Por otra parte, el desastre de un destacamento de carros tenía poca importancia para Egipto y no es de suponer que figure en las narraciones egipcias.

[3] Otros detalles en M. NOTH, *Der Schauplatz des Meerwunders*, en *Festschrift Otto Eissfeldt* (1947), pág. 181 y sigs.

que se hallaba «junto al mar» [1]. Teniendo en cuenta la configuración geográfica, es necesario buscar este «mar» tan importante para el desarrollo de los acontecimientos, en las proximidades del actual canal de Suez. Por lo tanto, si nos basamos en Éx 14,2 debería tratarse de la laguna de Sibḥat Bardawīl, de uno de los lagos actualmente cruzados por el canal de Suez, o quizás, como creían los antiguos peregrinos cristianos, del extremo norte del golfo de Suez, en la región de la ciudad moderna del mismo nombre (hoy el-Suweis) [2].

La falta de un conocimiento exacto del lugar hace que los acontecimientos que entonces se desarrollaron resulten todavía más misteriosos. De acuerdo con la indicación más antigua que aparece en el pequeño himno de Éx 15,21, el hecho principal fue que Yahweh «precipitó» al mar a los carros egipcios «con montura y caballero», Por lo tanto, el destacamento de carros egipcios se hundió en el agua, víctima de una catástrofe imprevista, con lo cual los fugitivos israelitas se vieron repentinamente liberados del máximo peligro que parecía inevitable. Quedaron convencidos que su Dios había intervenido abiertamente en su ayuda, mediante una demostración de fuerza que había marcado con su sello la liberación de Egipto. Aun cuando reconociesen que este milagro divino era fundamentalmente inexplicable, y así lo hayan transmitido a la posteridad, era de esperar que más pronto o más tarde se efectuaría un estudio más detallado del acontecimiento. Yendo más lejos que Éx 15,21, se creyó que en la barrera del «mar» se había producido una abertura milagrosa por donde habían cruzado los israelitas, pero luego, cuando los egipcios quisieron utilizarla, quedaron sumergidos en las aguas. Entre estas teorías, parece posible incluir también el relato muy simple del texto yahwista de Éx cap. 14: Yahweh debió de «separar el mar» —quizás en una zona fácilmente vadeable— «mediante un fuerte viento del este» (ver. 21). Los israelitas pudieron proseguir entonces su avance, en tanto que los egipcios que se habían lanzado en su persecución quedaron sobrecogidos por un irresistible pánico, a consecuencia a la misteriosa intervención de Dios (ver. 24), y se precipitaron ciegamente en el mar que había vuelto a su posición normal (ver. 27). Con la aparición de una columna de hūmo y de fuego, primera protección de los israelitas contra los egipcios (ver. 19-20), y la aparición de Yahweh que «contempla» a los enemigos (ver. 24) para sembrar el pánico entre ellos, todavía se incluye un elemento perteneciente a otro contexto totalmente distinto, o sea la tradición del Sinaí. Posteriormente, el acontecimiento fue explicado en forma aún más grandiosa, y éste es el caso del Código Sacerdotal de Éx cap. 14, que nos cuenta que los israelitas se adentraron en el mar, siguiendo un camino seco, mientras las aguas formaban una muralla a derecha e izquierda (ver. 22), que luego se desmoronó sobre sus perseguidores. Todo

[1] Fuera del relato del Pentateuco (y en el Pentateuco en algunos pasajes probablemente secundarios), este mar aparece designado como el «mar de los juncos» (en caso de que *yām-sūf* signifique eso) (Jos 2,10; 4,23 y *passim*). Por lo tanto, si como ocurre en otros pasajes del AT que pueden ser interpretados con certeza, se quiere indicar en este caso el golfo de el-ʿAqabah, nos hallaríamos ante una localización que se separaría extraordinariamente de Éx 14,2, lo cual demostraría que no existió una antigua y auténtica tradición sobre el lugar del milagro. Por otra parte, no tendría ningún valor histórico, y solamente se basaría en una asociación secundaria del relato de la liberación de Egipto con la historia de la ocupación de la Transjordania meridional. Así, pues, no resulta absolutamente imposible que en este texto el «mar de los juncos» corresponda al golfo de el-Suweis, o a cualquier otra extensión de agua del borde oriental del Delta.

[2] Cabe en lo posible que en el siglo II A. C., el golfo de el-Suweis haya tenido comunicación superficial con los lagos Amargos e incluso con el lago Timsāḥ, mientras que, más al norte, el lago Ballāḥ debió de estar en comunicación con el Mediterráneo, de forma que solamente había un istmo relativamente estrecho entre los lagos Timsāḥ y Ballāḥ.

esto no son más que diferentes maneras de reconstruir el milagro de la liberación, y cada una de ellas trata de buscar una forma de razonar la extraordinaria hazaña divina de la «salida de Egipto». En realidad, esto es lo único que interesa, y aun cuando estuviésemos faltos de una tradición real sobre el desarrollo de los acontecimientos, no existe la menor duda de que, en este caso, nos enfrentamos con un hecho absolutamente cierto. Los motivos y las circunstancias son relativamente fáciles de percibir y permiten su integración en una situación histórica perfectamente conocida. Pero el acontecimiento en sí, que los israelitas han conservado como un inesperado y poderoso acto de liberación de su Dios, continúa envuelto en el misterio.

Uno de los problemas que provoca este acontecimiento es el de saber quiénes fueron sus beneficiarios. Hasta ahora nos han sido descritos como «israelitas», de acuerdo con la tradición transmitida por la liga de las doce tribus; pero, en realidad, el Israel de las doce tribus sólo se constituyó en el suelo de Palestina, y no existe la menor evidencia de que el nombre de «Israel» existiese antes de su entrada en el país [1]. Por lo tanto, estas tradiciones relacionadas con acontecimientos prehistóricos fueron formadas de acuerdo con la situación del momento, y dichos relatos se refieren a Israel como si éste hubiese existido desde mucho antes. Desde el punto de vista histórico, no es posible aceptar que, cuando la huida de Egipto, se trate del mismo Israel posterior, cuyos antepasados no habían tenido ningún antecedente histórico común. La salida de Egipto y su liberación «a través del mar» no permiten suponer que se tratase de gran cantidad de tribus, sino de un grupo bastante reducido, que, debido a su poca importancia numérica, pudo «huir» del país. Y es posible aceptar que hubiese entre ellos algunos elementos sueltos que luego formaron parte de «Israel» y que fueron los verdaderos divulgadores de la tradición de la «salida de Egipto». Pero ¿de qué grupo tribal pudo tratarse? La elección se inclina hacia el grupo de «Raquel», aun cuando los motivos de esta elección tampoco son concluyentes. Cabe pensar que estas importantes tribus de la Palestina central estaban en condiciones de imponer sus tradiciones especiales al conjunto de Israel, pero se hace difícil el creer que se adoptase también el hecho de su salvación «a través del mar». La circunstancia de que en el relato de la migración a Egipto, José y Benjamín hayan representado un papel destacado, no se debe a motivos históricos, sino simplemente al camino que ha recorrido la tradición. La historia de José no tiene base histórica alguna, cuando menos en el sentido de representar el destino particular de una tribu aislada o de un grupo tribal personificado por un antepasado. Se trata de un relato bastante reciente, integrado en el conjunto de la tradición del Pentateuco y concebido luego como si formase parte de la historia del conjunto de Israel, porque no es una historia de José, sino de «José y sus hermanos», y si José y Benjamín representan un papel preponderante, ello obedece únicamente a que esta historia se ha formado entre las tribus de la Palestina central. En ella aparece con cierta frecuencia el tema del hijo menor preferido del padre, y que por la misma razón es odiado por los hermanos mayores. Como el proceso de Gn 29,31; 30,24, personifica las doce tribus, y hace de José y Benjamín los hijos menores de Jacob, no resulta posible sacar conclusiones históricas de la narración de «José y sus hermanos». Y, finalmente, la circunstancia de que el contexto del Pentateuco, partiendo de la liberación de Egipto, nos conduzca

[1] Cf. págs. 15-16.

al asentamiento de las tribus en el sur de Cisjordania y haga especial alusión al camino seguido por las tribus centrales, no puede ser invocada para demostrar que los acontecimientos de Egipto hayan apuntado precisamente a las tribus de «Raquel», ya que tanto el contexto, como la conexión entre los diferentes temas del Pentateuco, constituye una labor de segunda mano. Además, entre los informes que poseemos sobre los acontecimientos que ocurrieron en Egipto y los que se produjeron con la aparición de los israelitas en la Cisjordania meridional, se abre un paréntesis extraordinario, que prueba que el paso de unos a otros no pudo hacerse tan fácilmente. La causa estriba en que los relatos que se han formado alrededor de la profesión de fe, recordando que fue Dios quien les concedió la tierra de Palestina, relatos que tendían a considerar la salida de Egipto como un tema común a todo Israel, han terminado adquiriendo forma definitiva en el seno de las tribus centrales a base de los recuerdos que éstas se transmitían sobre su asentamiento en el país y que estaban vinculados con los referentes a la estancia en Egipto, como si éstos comprendiesen al conjunto de Israel. Por consiguiente, la base de la tradición de la Palestina central consiste en el tema «asentamiento» y no en el tema de «Egipto», y mucho menos en una mezcla de los dos temas desde su origen.

Pero, en realidad, resulta ocioso preguntarse cuáles fueron las tribus israelitas que vivieron en Egipto, porque dichas tribus no se constituyeron en unidades definidas hasta su asentamiento en Palestina. Entonces se les asignó un nombre, circunstancia que puede probarse para algunas de ellas, mientras que en otras queda en el terreno de la hipótesis. Es evidente que en Egipto no pudieron existir unas tribus que no se crearon hasta más tarde, y todavía resulta más difícil saber quiénes fueron las que verdaderamente residieron en tal país. Sólo es posible afirmar que se trataba de elementos que luego figuraron entre los componentes de las tribus después de la ocupación de Palestina, pero con toda probabilidad no fue una tribu aislada ni tampoco de un grupo de tribus, sino ciertos elementos que se infiltraron en el conjunto de todas las tribus israelitas [1]. Cabe suponer que los emigrantes que se trasladaron a Egipto debieron de tener relaciones con los pastores nómadas que vivían en los límites de Palestina, quienes gracias a la trashumancia conocían aquellas tierras, y con el transcurso del tiempo formaron las tribus israelitas. Los emigrados de Egipto, una vez regresados, debieron de incorporarse a estos nómadas, pero la forma en que lo realizaron escapa a nuestros conocimientos, debido a que, para las tribus que salieron de Egipto, el Pentateuco señala un camino de regreso más hipotético que real, lo que se explica por el deseo posterior de formar una síntesis de los diferentes temas narrativos; pero esta hipótesis no se apoya en ninguna tradición original. En todo caso, después de haber cruzado el desierto del Sinaí, los emigrados de Egipto llegaron al territorio de los clanes que vivían en la periferia de Palestina. Es muy posible que estuvieran emparentados con ellos y que les explicaran el divino «milagro del mar», que los impresionaría tan profundamente, que fueron repitiéndolo por todas partes y lo transmitieron a sus descendientes como si les hubiese ocurrido a ellos mismos. Así fue como la profesión de fe en un Dios que se había

[1] Evidentemente sólo se tiene en cuenta uno de los diversos estadios de la ocupación israelita separados entre sí por el tiempo. A juzgar por la apreciación cronológica de la estancia en Egipto, de la cual vamos a tratar, es muy probable que las antiguas tribus de Lía estuviesen instaladas en Palestina (cf. pág. 86), cuando los acontecimientos en cuestión se produjeron en Egipto y a su alrededor, y que los regresados de Egipto fueron absorbidos por los otros grupos de tribus.

manifestado en forma tan visible y magnífica en la liberación de Egipto, se transformó en el patrimonio común de todo Israel y en los cimientos de su fe. En la institución de la liga sagrada de las doce tribus, esta fe persistió bajo la protección de la Ley divina que todos debían respetar.

Únicamente las indicaciones del AT permiten intentar una cronología de la estancia en Egipto. En cuanto a los egipcios, las entradas y salidas de sus vecinos asiáticos eran tan frecuentes y repetidas, que incluso la catástrofe sufrida por un destacamento de sus carros en la región oriental del Delta resultaba un hecho de poca importancia, y no justificaba que lo que fue un acontecimiento decisivo para los israelitas apareciese narrado en documentos egipcios contemporáneos. En cuanto a Palestina, el asentamiento de los pastores nómadas durante la inmigración aramea constituyó un proceso demasiado largo y demasiado alejado de las regiones donde ocurrían hechos importantes, para que los documentos extrabíblicos nos den detalles de cada caso en particular. En realidad, el AT no contiene ninguna indicación antigua y segura sobre la duración de la estancia en Egipto, que indudablemente no debió de ser muy prolongada[1]. No obstante, nos proporciona un detalle que sorprende por su precisión, a propósito de los trabajos forzados a los cuales estaban sometidos los israelitas, y que nos permite establecer algunas fechas. Según Éx 1,11, los israelitas fueron empleados en la construcción de las ciudades de Pītōm y de Raʿmĕsēs en el este del Delta[2]. Esto nos sitúa en época del faraón Ramsés II (1290-1223

[1] Cf. pag. 114, nota 4.
[2] Sobre la localización de ambas ciudades, cf. pág 113, nota 2, y pág. 114, nota 3.

A. C.), pues, según lo demuestran las excavaciones de Tell el-Masḥūṭah, Ramsés II había emprendido la construcción de silos para el trigo en Pītōm, y se dedicó especialmente a construir en el Delta la ciudad residencial de (Pī)-Raᶜmĕsēs, a la cual dio su nombre. La mención de las dos ciudades en Éx 1,11 aparece como una referencia de primera mano, y está tan perfectamente de acuerdo con todo lo que sabemos de su estancia en Egipto, y que hemos de considerarlo como una tradición auténtica. Esta manifestación tiene además mucha mayor consistencia que cualquier dudosa suposición relacionada con las circunstancias históricas y la época de la estancia en Egipto [1]. Por lo tanto, hemos de considerar a Ramsés II como «el faraón de la opresión». Debido a la prolongada duración de su reinado, no es posible establecer fechas muy exactas, y hemos de darnos por satisfechos suponiendo que la estancia en Egipto y la salida de dicho país acaecerían en el transcurso del siglo XIII A. C. Esta datación se adapta bastante bien a todo lo que sabemos de los acontecimientos de Palestina, pues resulta muy verosímil que durante esta época tuviera lugar en Palestina el asentamiento de los primeros elementos de las tribus israelitas, a los cuales se unieron luego los grupos procedentes de Egipto.

§ 10. *Los patriarcas*

La historia de los patriarcas constituye una de las tradiciones que sobrevivió entre la liga de las doce tribus, y al igual que la tradición sobre la salida de Egipto tiene como fondo una manifestación histórica perteneciente al pasado de Israel, que adquirió un significado histórico como elemento de fe en Israel. Lo esencial y fundamental de esta tradición, tal como aparece en el conjunto del Pentateuco, consiste en las promesas que Dios hizo a los patriarcas sobre la posesión de las tierras de Palestina y la abundante descendencia que les anunció en sus reiteradas apariciones en diferentes lugares santos del país, y que se vieron confirmadas con el asentamiento definitivo de las tribus israelitas en Palestina, una vez se convirtieron en un pueblo numeroso. Desde este punto de vista, el asentamiento en Palestina se nos aparece como una obra concebida y preparada por Dios desde mucho tiempo atrás. La tradición de los patriarcas también fue incorporada y desarrollada en el mismo sentido entre las doce tribus de Israel. Pero este caso quedó vinculado a ciertos personajes a quienes se designa con sus nombres y cuya vida está llena de detalles que han de ser recordados, con lo cual nos enfrentamos con el problema de saber hasta qué punto y en qué sentido la tradición está basada en una realidad histórica.

Es evidente que numerosas tradiciones locales palestinas quedaron vinculadas a los patriarcas, a pesar de que en su origen no tenían nada que ver con ellos. Por lo tanto, no son precisamente estas tradiciones las que pueden ayudarnos a un mejor conocimiento de los patriarcas, puesto que hasta después de haberse incorporado a la tradición no se convirtieron en los héroes de dichas leyendas locales [2]. Al integrarse en la tradición, lo hicieron como bene-

[1] Esto tiene también aplicación para las construcciones cronológicas tardías del propio AT, como ocurre, por ejemplo, con el armazón cronológico del relato deuteronómico, del cual forma parte la referencia cronológica de 1 Re 6,1 (acerca de su origen, cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I [1943], pág. 18 y sigs.).

[2] Entre estas tradiciones locales secundarias, es necesario incluir, en el caso de Abraham, toda la historia de Sodoma (Gn caps 18-19), y la etiología de la substitución del sacrificio de un hijo por el de un carnero en el santuario de la montaña del «país de Mōriyyāh» (Gn 22, 1-19); en el caso

ficiarios de las promesas divinas — éste fue en su origen el carácter específico del fenómeno y su significación fundamental —, y como fundadores de los cultos practicados en los lugares consagrados por las promesas y por las apariciones divinas que las motivaron. Esos sitios fueron durante mucho tiempo lugares de culto que gozaron de gran veneración por parte de las tribus israelitas, y entre ellos se incluyen el santuario del árbol, al este de Siquem (Gn 12,6; 35,2.4), el lugar santo de Betel (Gn 12,8;13,3;28,11-22;35,1.3.5.7), el santuario de Bersabee (Gn 11,22 y sigs.; 26,23 y sigs.; 46,1-4) y el terebinto sagrado de Mamrē', cerca de Hebrón (Gn 13,18;18,1 y sigs.). Los elementos básicos, netamente típicos de las narraciones patriarcales, aparecen reunidos y condensados en el primer pasaje de este tipo que nos ofrece el AT, es decir, el de la llegada de Abraham junto al «terebinto del oráculo» cerca de Siquem (Gn 12,6-7): Dios se «aparece» a Abraham y promete «esta tierra» a sus descendientes, e inmediatamente Abraham erige un altar en dicho lugar dedicado a «Yahweh que se le ha aparecido». El único detalle que falta añadir es que los «descendientes» (la «simiente» de Abraham), tenían la costumbre de hacer sacrificios «al Dios de su padre Abraham» en el altar del lugar así consagrado. De esto se desprende que el conocimiento de los patriarcas perduró mediante los objetos del culto por

de Abraham y de Isaac, el relato de los pozos del Négeb (Gn 21, 25-26. 30; 26, 14 y sigs.); en el caso de Jacob, los relatos de Jacob y Esaú que son nativos del país de Galaad, incluida la etiología de la frontera israelitoaramea en la «montaña de Galaad» (Gn cap. 31), la explicación del nombre de Maḥănáyim (Gn 32, 1. 2. 4 y sigs.), la historia del espíritu nocturno en el vado del Yabbōq, cerca de Pĕnū'ēl (Gn 32,23-32), y otros relatos similares.

ellos erigidos (altares o *maṣṣēbōt*) [1] en los lugares santos. Estos recuerdos se transmitían de palabra y sus nombres permanecían vinculados a la divinidad que sus descendientes adoraban («Dios de Abraham», etc.).

Este tipo característico de antepasado venerado tiene muchos puntos de comparación con un fenómeno similar del cual existen pruebas en las fronteras de Palestina, aun cuando sólo se remonten a la época helenísticorromana. Se trata de un culto a los θεοὶ πατρῷοι, dioses ancestrales que eran invocados por sus descendientes debido a que anteriormente se había aparecido a sus padres y los habían ayudado. Estos puntos de comparación arrojan cierta luz sobre los hechos básicos de la tradición sobre los patriarcas [2]. Por lo tanto, si los patriarcas continúan siendo considerados por las tribus de Israel como los beneficiarios de las revelaciones divinas, y como fundadores de los cultos que todavía se practican por sus descendientes y a los cuales va unido su nombre, es evidente que nos hallamos ante hombres que en un momento dado tuvieron una existencia histórica.

Ahora bien, uno de los detalles verdaderamente curiosos de la tradición de los patriarcas en el AT, fue la promesa de una descendencia y la promesa de la tierra de Palestina; y si la veneración con que se rodeó a los patriarcas receptores de estas promesas fue perenne, ello se debió a que dichas promesas se realizaron. La promesa en sí misma procede de una época en que los elementos que más tarde debían formar el conjunto de «Israel» todavía vivían en la periferia de Palestina, limitándose a codiciar la tierra, en la que a lo sumo podían penetrar para el apacentamiento de verano. En los relatos que a ellos se refieren, la vida de los patriarcas aparece descrita como la de los pastores nómadas que todavía no han logrado asentarse y que aún viven bajo las tiendas. Una sola cosa les importa: hallar pastos y agua para su ganado menor. Si lo dicho anteriormente es exacto, históricamente los patriarcas no debieron de ser gentes de Palestina, sino de las regiones de su periferia, y en este caso el problema está en saber si las apariciones de Dios se produjeron en santuarios de Palestina, cuando la búsqueda de nuevos pastos los llevó allí durante el verano, o si por el contrario sucedieron fuera de Palestina, en la estepa. Es mucho más probable que hubiesen sido sus descendientes quienes, tras asentarse en el país y ver el cumplimiento de las promesas hechas a sus padres, crearan el culto al «Dios de sus padres» y continuaran practicándolo en los lugares santos de Palestina. Debió de ser entonces cuando la tradición sobre los patriarcas adquirió el sentido de que ellos habrían tenido sus encuentros con Dios en aquellos mismos lugares santos. Si hubiese ocurrido así, aparte lo que ya hemos dicho, no disponemos del menor fundamento para establecer una premisa histórica sobre la época, el lugar, los antecedentes y las circunstancias de la vida de los patriarcas como seres humanos. La propia tradición sobre los patriarcas tampoco es muy explícita sobre su personalidad humana; en cambio, es más pródiga en cuanto atañe a las promesas que se les había hecho.

[1] Las *massēbōt*, piedras colocadas verticalmente, forman parte del contenido normal de los santuarios cananeos, en su origen se consideraron como residencia de la divinidad local y, mas tarde, simplemente como monumentos conmemorativos.

[2] Este descubrimiento decisivo se debio a A ALT, *Der Gott der Vater* (1919). Los elementos comparativos presentados *in extenso* por A. ALT pertenecen a inscripciones griegas y nabateas procedentes en su mayoria del norte de Transjordania. Gracias a ellos, las primitivas interpretaciones de la personalidad de los patriarcas, la infundada sobre la personificacion de las tribus como divinidades primitivas y la todavia mas arbitraria que las interpreta como divinidades mitológicas, han quedado superadas. Por lo tanto, es inutil insistir sobre estas interpretaciones.

No obstante, en la relativamente familiar historia del antiguo Oriente durante el II milenio A. C., es posible encontrar una situación similar a aquella en que, según el AT, los patriarcas aparecieron en la proximidad de Palestina como primeros heraldos del futuro Israel[1]. La propia tradición del AT sugiere esta posibilidad, puesto que en Gn cap. 14 aparece Abraham actuando según el contexto de una antigua historia oriental. Pero el relato contenido en Gn cap. 14 queda tan aislado entre el conjunto de la tradición sobre los patriarcas, que el problema consiste en saber si puede incluirse verdaderamente en las bases de esta tradición. Además, la elucidación histórica de Gn cap. 14 no ha logrado resultados positivos, a pesar de muchos esfuerzos. Es evidente que, en Gn cap. 14, los reyes del antiguo Oriente aparecen con nombres y descripciones tan concretas, que es de suponer que representen personalidades históricas; pero se hace tan sumamente difícil situar el contenido total del relato en un período histórico seguro, que se presta a suponer que no fue hasta más tarde cuando las figuras históricas del antiguo mundo oriental se vieron inducidas a relaciones de parentesco secundario entre sí. Las referencias cronológicas relativamente tardías del AT tampoco son muy dignas de fe, como se evidencia al determinar la época y clasificar históricamente a los patriarcas. Por otra parte, existe una posible conexión entre los patriarcas y los elementos que, en los siglos XIX-XVIII A. C., aparecieron en el País de los Dos Ríos así como en Siria-Palestina (cf. pág. 37), cuyos nombres han llegado a nosotros gracias a los textos egipcios de execración (cf. pág. 31). Debido a que dichos nombres son extraordinariamente parecidos a los primitivos nombres propios israelitas, no sería inverosímil que existiese alguna relación lejana entre esos inmigrantes de los siglos XIX-XVIII y los que llegaron en la última «invasión aramea» (cf. págs. 88-89)[2]. Ahora bien, si el AT presenta a los patriarcas como precursores de los clanes que se unieron para formar «Israel», quizás sea posible situar su historia dentro del marco del movimiento migratorio de los siglos XIX-XVIII A. C., tanto más cuanto que Isaac y Jacob, dos de los tres nombres de patriarcas conocidos, son típicos de dicho estrato de inmigración. Sin embargo, contra esta suposición existe el factor del tiempo, puesto que el AT sitúa a los patriarcas muy próximos a los acontecimientos históricos que tuvieron una acción fundamental en la vida de quienes más tarde debían convertirse en Israel. Y resulta poco probable que la tradición de los patriarcas hubiese podido infiltrarse en el desarrollo de la tradición del Pentateuco después de un intervalo de más de quinientos años. En cambio, parece más verosímil que las figuras históricas de los patriarcas, a pesar de ser intangibles, pertenecieran ya a la «migración aramea».

Es de suponer que entre las diversas tribus israelitas existían o se conocían muchos «patriarcas». La fidelidad con que se ha conservado el recuerdo de Abraham, Isaac y Jacob, es debida a la peculiar evolución de la tradición del Pentateuco, ya que en una época muy anterior esta tradición empezó a difundirse entre las tribus de la Palestina central y, al igual que el tema de su asentamiento en el país, se desarrolló desde su punto de vista particular, el tema de los patriarcas se difundió partiendo de una promesa finalmente cumplida: la ocupación de Palestina por las tribus israelitas. En la «casa de José», Jacob era considerado como el depositario de la promesa y, de acuerdo con la

[1] Cf. las agudas y exhaustivas investigaciones de R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, *RB*, 53 (1946), págs. 321-348; 55 (1948), págs. 321-347; (1949), págs. 5-36.

[2] Cf. M. NOTH, *Geschichte und Altes Testament* = *Alt-Festschift* (1953), pág. 127 y sigs.

tradición, la figura de José está vinculada con los santuarios de Siquem y Betel. Alrededor de su persona se formaron las narraciones relacionadas con el establecimiento de los josefitas en Transjordania. Durante el desarrollo de la tradición del Pentateuco, la figura de José fue al principio la única representativa del tipo del patriarca [1], y a pesar de que en su origen perteneció concretamente a la «casa de José», como consecuencia de su vinculación con la tradición de la ocupación de la tierra, adquirió una significación simbólica que fue reconocida por el conjunto de Israel. Como la vinculación con un antepasado constituía una de las características de un «patriarca», en el sentido antes descrito, Jacob se convirtió lógicamente en el antepasado de Israel y los nombres de sus hijos en epónimos de las doce tribus. Así fue como Jacob, que históricamente formaba parte de los clanes de la «casa de José», antes de su instalación en Palestina, y cuyo nombre había sido utilizado en relación con el culto «al Dios de Jacob», la memoria del cual permanecía viva en algunos de los santuarios de Palestina, terminó asumiendo en la tradición el papel central de antepasado de todo Israel. En este aspecto se convirtió en un personaje de importancia histórica para la liga de las doce tribus. Y algo parecido ocurrió con Abraham e Isaac, que posteriormente fueron incorporados, cuando la tradición del Pentateuco se desarrolló entre las tribus del sur. Ambos pertenecen al mismo tipo que Jacob, con la única diferencia de que los relatos que a ellos se refieren habían circulado entre los habitantes del Négeb y, por lo tanto, es necesario buscar su origen entre los pastores nómadas que vivían en los límites meridionales de Palestina. El «Dios de Isaac» y el «Dios de Abraham» eran adorados a consecuencia de las divinas apariciones que habían ocurrido, y sus nombres quedaban vinculados a estas formas de culto. Cuando sus adoradores se asentaron, las diversas tradiciones palestinas fueron relacionadas con sus nombres y, entre las tribus del sur, se convirtieron también en antepasados de Israel. Cuando la tradición del Pentateuco, que al principio se había desarrollado entre las tribus del centro, recibió mayor amplitud gracias a la adhesión de las tribus del sur, estos elementos fueron considerados genealógicamente como descendientes de Jacob. Pero debido a que su verdadero hogar se hallaba entre las tribus del sur, nunca alcanzaron entre las israelitas la misma importancia universal que la figura centropalestina de Jacob. Por lo menos en el AT, a excepción hecha del Pentateuco, los nombres de Isaac y de Abraham se mencionan muchísimas menos veces que el de Jacob. Este nombre, ya sea como el de un antepasado, ya como designación poética de Israel, aparece con mucha frecuencia y como algo familiar en las partes más diversas de la literatura bíblica.

Si consideramos que en su origen, las tradiciones sobre los patriarcas quedaban limitadas a determinados clanes o tribus, puede sugerirse otra posibilidad no demostrable, porque no sabemos si a causa del desarrollo especial del Pentateuco, no ha llegado a nosotros noticia alguna sobre otros «patriarcas» familiares a las tribus israelitas. De acuerdo con lo que aparece en los relatos sobre los patriarcas, cabría admitir que tanto éstas como el culto a un θεὸς πατρῷος hayan pertenecido a la etapa más moderna de las tribus israelitas, y no al primitivo grupo de las tribus de «Lía». Jacob pertenecía a la «casa de José», mientraque Isaac y Abraham eran los héroes de las tribus que vivían en los montes de

[1] La profesión de fe de Dt 26,5-9 solamente menciona como patriarca a Jacob (pero sin nombrarlo), y refiriéndose a él empieza la enumeración sumaria de los acontecimientos básicos de la historia temprana de Israel hasta la ocupación de la Tierra Prometida.

Judea meridional y del Négeb. Llama especialmente la atención el hecho que ningún patriarca tenga relaciones con la tribu de Judá, perteneciente al grupo de «Lía», a pesar de su importante papel histórico, puesto que incluso el terebinto de Mamrē', santuario vecino a Hebrón, a cuyo alrededor se desarrolla la historia de Abraham (compilación relativamente reciente, si hemos de juzgar por la historia de las tradiciones), en realidad no era judaíta, sino calebita. Y la tradición sobre Abraham, nativo del Négeb al igual que Isaac, tampoco se extendió hacia el norte [1]. Esto podría explicar que, al igual que las tradiciones sobre el éxodo de Egipto, el conjunto de los relatos sobre los patriarcas fue una última aportación a la reserva de las tradiciones israelitas, aun cuando las tradiciones típicamente judaítas faltan casi por completo en el Pentateuco, lo cual nos demuestra que Judá no tuvo la menor intervención en la creación y desarrollo de los relatos del Pentateuco [2].

No obstante, la tradición de los patriarcas como tales se convirtió en una parte de la tradición conjunta de Israel, cuando menos en lo que se refiere a la figura de Jacob y a través de su conexión con el éxodo de Egipto; y la ocupación de Palestina se transformó en un artículo de fe para la liga de las doce tribus, excediendo en mucho del alcance original de los sistemas de culto fundados por los patriarcas como depositarios de las promesas. Éstas quedaron satisfactoriamente cumplidas a medida que todos los clanes, que se consideraban a sí mismos como descendientes de los patriarcas, iban asentándose en el país. Teniendo en cuenta la conexión de los patriarcas con las demás tradiciones, dichas promesas no solamente adquirieron importancia para el conjunto de Israel, sino que se convirtieron en diferentes aspectos de la acción divina, con el resultado de que la ocupación de la tierra por un pueblo numeroso no se logró de forma simple y repentina, sino por el camino indirecto de la estancia en Egipto y la milagrosa liberación del poder de los egipcios. La entrada de las tradiciones sobre los patriarcas en el patrimonio dogmático de la liga de las doce tribus, fue una aportación básica para la elaboración de los temas historicoteológicos relacionados con la acción divina que hizo de Israel lo que luego fue para la historia: un pueblo de Dios asentado en la tierra que su Dios le había concedido [3].

§ 11. *La Alianza del Sinaí*

La tradición del Sinaí fue incluida en la trama del Pentateuco en una época relativamente tardía, aun cuando el hecho hubiese ocurrido con anterioridad a la versión más antigua del Pentateuco que conocemos, es decir, en la época en que las tribus llevaban una vida independiente y, por lo tanto, antes de constituirse en estado. El contenido de esta tradición se refiere a la revelación que Dios hizo a los israelitas en la montaña santa del desierto, tras lo cual se sintieron comprometidos para con este Dios que se les había manifestado. Una parte importante de esta tradición del Sinaí, que posteriormente se desarrolló, fue el relato de la aparición de Dios en la montaña, rodeado de terroríficos fenómenos

[1] Por esta razón, la idea, que aparece por primera vez en la obra cronística (2 Cr 3,1), según la cual el «monte Mōriyyāh» de Gn 22,2 es exactamente la montaña del Templo de Jerusalén y que, por lo tanto, no debe buscarse más al sur, resulta francamente improbable.

[2] Las tribus galileas tampoco han contribuido a la tradición del Pentateuco.

[3] Cf. G. VON RAD, *Verheissenes Land und Jahwes Land m Hexeteuch*, *ZDPV*, 66 (1943), págs. 191-204.

de la naturaleza que el pueblo contemplaba desde el pie del monte (Éx cap. 19, en diferentes redacciones tardías), y la conclusión de una alianza permanente entre Dios y el pueblo, con un convenio similar a los que los hombres establecen entre sí (Éx 24,1-11;34,1-28). El pacto significaba la sumisión del pueblo a la Ley del Dios que se les había aparecido [1] y el reconocimiento de la pretensión de este Dios de ser adorado con exclusión de cualquier otro, aun cuando ni las más antiguas tradiciones hayan conocido nada sobre leyes escritas.

La Alianza entre el pueblo y su Dios, que a partir de entonces se describe simplemente como «el Dios de Israel», constituía la esencia de la Alianza si-

naítica, y ninguna de las leyes que posteriormente ampliaron el relato del Sinaí puede ser incluida con plena seguridad en el contenido original de la tradición; muchas de ellas no alcanzan siquiera a las más antiguas versiones literarias.

No cabe la menor duda de que esta tradición del Sinaí, cuyo contenido es único en su género y sin precedente en la historia de las religiones, tiene por base un hecho cierto. Es evidente que este acontecimiento está envuelto en el misterio y resulta imposible aclarar sus causas y sus circunstancias históricas. Esto es debido principalmente, a que desde un principio la tradición sinaítica ha constituido una tradición independiente y muy particular, y que era el tema de una fiesta, durante la cual las tribus israelitas celebraban regularmente la renovación de la Alianza [2]; que sólo en época más tardía aparece entre los temas del Pentateuco formando parte de un contexto más amplio.

[1] J. BEGRICH, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), pág. 1 y sigs., ha tratado de demostrar que la palabra que en el AT significa «Alianza» quizas corresponda mas que a un pacto bilateral entre dos contratantes iguales en derechos a una disposicion mas o menos unilateral.

[2] Más detalles en G. v. RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938), pág. 11 y sigs.

Tampoco es posible fijar con exactitud, basándonos en la tradición, los lugares donde se produjeron estos acontecimientos. El relato del Pentateuco, así como ciertas narraciones aparte de él, designan con el nombre de «Sinaí» la montaña de la revelación divina, mientras que los textos deuteronómico-deuteronomistas, y algunos otros de la misma fuente, hacen referencia al nombre de «Ḥōrēb». Resulta imposible explicar la yuxtaposición y la relación entre estos dos nombres, pero lo que sí resulta evidente es que el nombre de «Sinaí» es el más antiguo de los dos en la tradición que ha llegado hasta nosotros [1]. Por este motivo todas las preferencias se inclinan hacia este nombre, pero ¿dónde está este Sinaí? La idea de que se encuentra al sur del macizo montañoso de la península sinaítica, a la cual la tradición le da su nombre, y que está situado entre el golfo de el-Suweis y el-ᶜAqabah, procede de la época bizantina, ya porque se base en el nombre del Ǧebel Mūsā, «montaña de Moisés» (2244 m), consagrado por las tradiciones locales, ya porque se prefiera la colina muy próxima del Ǧebel Kāṯerīn, «monte Santa Catalina» (2602 m), y el convento del mismo nombre guardián de la tradición bizantinocristiana, o quizás por razones que luego diremos, sea posible pensar en la cima, algo más alejada al oeste, del Ǧebel Serbāl (2052 m). La tradición bizantina seguramente está vinculada a la circunstancia de que en aquella época su «Sinaí» era ya sagrado por tradición, y que numerosas inscripciones sobre piedra de origen nabateo descubiertas principalmente al comienzo del macizo del Ǧebel Serbāl, que probablemente procedían de peregrinos nabateos que seguramente venían desde muy lejos, muestran que, en el siglo II y III A. C., después de la caída del estado nabateo, y la abolición de los famosos santuarios de la capital nabatea de Petra, una montaña santuario al sur de la tradicional península sinaítica había atraído a ciertos peregrinos nabateos [2]. Esto hace suponer que durante mucho tiempo debió existir en dicha región algún santuario de peregrinaciones, y puesto que constituye una regla que la santidad de un lugar persista a pesar de un eventual cambio de cultos y de religiones, y que permanezca viva e inmutable a pesar de la idas y venidas de los diferentes grupos humanos o sociales, es posible admitir con las máximas probabilidades que en la región en cuestión había existido desde tiempos remotos una montaña sagrada, que muy bien hubiera podido ser el «Sinaí» de la antigua tradición israelita.

Sin embargo, no hemos de olvidar que todos los argumentos positivos en favor de esta teoría son muy débiles. La tradición que convierte la montaña santa de la península sinaítica, en el «Sinaí» del AT, sólo puede ser atestiguada a partir del siglo VI D. C., y comparando esta fecha con la época en que se produjeron los acontecimientos en el Sinaí, hemos de convenir que esta tradición resulta muy reciente y posiblemente de segunda mano. Tampoco es posible sacar conclusión alguna, acerca del camino que, según la tradición, siguieron los israelitas a través del desierto, para localizar el «Sinaí» en la península que actualmente lleva su nombre. Para empezar es casi imposible localizar con cierta garantía ninguno de los topónimos que aparecen en el texto, y además parece muy dudoso que las referencias a lugares que figuran en las diferentes

[1] La aparición del nombre de «Ḥōrēb» en ciertos párrafos del relato del Pentateuco es sin duda secundaria; cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I (1943), pág. 29.

[2] Cf. el estudio y la utilización de estas inscripciones por B. MORITZ, en *Der Sinaikult in heidnischer Zeit* (*Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss*, nueva serie, 16, 2), 1916.

etapas del relato del Pentateuco pretendan sugerirnos ningún camino en particular, pero incluso en este caso los informes no serían de primera mano, puesto que el tema del Sinaí no fue incluido en la narración del Pentateuco hasta una fecha relativamente tardía, y resulta inútil cualquier consideración de tipo general para tratar de localizar el Sinaí, puesto que no poseemos el menor conocimiento del contexto histórico y geográfico al cual pertenece la tradición aislada del Sinaí. Es de suponer que se efectuaran peregrinaciones al sagrado monte, pero tales peregrinaciones hechas a través de regiones muy poco habitadas debieron de significar un enorme alejamiento del lugar de residencia. Las famosas inscripciones sinaíticas descubiertas por Flinders Petrie en 1905, en la región de las minas de turquesas de Ṣerabīṭ el-Ḫādim, en la zona norte de los montes de la península del Sinaí, deben ser excluidas de esta cuestión, a pesar de que en ciertas ocasiones hayan sido consideradas como pruebas evidentes [1]. Aun cuando estas inscripciones estén escritas en caracteres alfabéticos cananeos y se hayan hecho famosas por ser el ejemplo más antiguo de este tipo de escritura, y a pesar de aparecer redactadas en dialecto cananeo corriente, es evidente que no tienen nada que ver con los israelitas. Proceden del siglo XV A. C., en cuya época es muy difícil que los israelitas efectuasen peregrinaciones al Sinaí, y con toda probabilidad fueron obra de los mineros cananeos que estaban al servicio de los egipcios [2].

Hemos de admitir que no es posible negar que el Sinaí haya podido estar situado en el sur de la tradicional península sinaítica, pero tampoco es posible demostrarlo y, por lo tanto, también pudo estar situado en otro lugar. Actualmente se ha sugerido [3] que pudo hallarse al noroeste de Arabia, al este u oeste del golfo de el-ʿAqabah. Uno de los argumentos que se invocan a favor de esta teoría puede ser rechazado de plano, puesto que se basa en el hecho de que el Sinaí debía hallarse en territorio de los madianitas, y de acuerdo con los informes que poseemos, los madianitas habitaban la parte oriental del golfo de el-ʿAqabah, aun cuando estos nómadas muy a menudo hayan vivido lejos de su punto de residencia. No obstante, en la tradición del Sinaí no existe la menor alusión a los madianitas, y unicamente en algunas partes tardías, tales como Éx 3,1 y sigs., Nm 10,29 y sigs., es donde aparecen relacionadas con el Sinaí, probablemente a causa de una identificación dudosa y de segunda mano del Sinaí con la «montaña de Dios», citada en Éx cap. 18 donde hubo un encuentro entre madianitas e israelitas. En cambio, existe otro argumento que merece una mayor atención. Ciertos detalles concretos de la descripción de los fenómenos que acompañaron la revelación divina de Éx cap. 19, hacen suponer que el Sinaí pudo ser un volcán en activo, especialmente por el detalle de que todo el Sinaí «humeaba, pues había descendido Yahweh en medio de fuego, y subía

[1] Cf. FL. PETRIE, *Researches in Sinai* (1906). Posteriormente otras expediciones han estudiado estas inscripciones con mayor atención y descubierto otras.

[2] Sobre la datación, la lectura y la interpretación de estas inscripciones, cf. W. F. ALBRIGHT, *BASOR*, 110 (1948) pág. 6 y sigs.

[3] Debe silenciarse, por carencia de fundamento, la teoría de que el Sinaí estaba situado en la zona norte de la península sinaítica (que proponen, entre otros, R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, I [5ª y 6ª ed. 1923], pág. 346; A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel* [1931], pág. 72), en la vecindad de las fuentes de Cades Barnēaʿ (ʿAin Qedeis). La suposición de que las tribus israelitas permanecieran durante largo tiempo en esta zona no tiene base en la primitiva tradición del Pentateuco (la declaración de Dt 1,46 se apoya en una reconstrucción histórica secundaria) y la necesidad de que el Sinaí fuese de fácil acceso le hace prescindir de la complejidad de los acontecimientos de la protohistoria israelita.

el humo, como el humo de un horno, y toda la montaña retumbaba fuertemente» (ver. 18). También existe el extraño fenómeno de la «columna de humo» y «columna de fuego» que les servía de guía (Éx 13, 21-22), que pudieron tener su origen en la tradición del Sinaí. El significado de estos detalles tan concretos no puede quedar paliado a causa de una variante en Éx cap. 19, en donde sólo se hace referencia a «truenos y relámpagos, y una densa nube sobre la montaña» (ver. 16). Ahora bien, en la época histórica no han existido volcanes en actividad en la península del Sinaí, y sólo hubo algunos al otro lado del golfo de el-ᶜAqabah, en el noroeste de Arabia, en la región de la ruta que conducía a las caravanas hacia el sudeste de Tebūk, que se halla al sur de Arabia, a unos 200 kilómetros al sur de el-ᶜAqabah. La distancia asaz considerable que separa esta región de Palestina y los territorios que la rodean, no constituye un motivo suficiente, y tampoco es dado suponer que el Sinaí se hallase precisamente en el mismo recorrido de los emigrantes israelitas, en lugar de ser un lugar de peregrinación para lo cual no serían obstáculo las grandes distancias. Por otra parte, cabe considerar la posibilidad de que entre las tribus nómadas del sur y del este de Palestina, los fenómenos volcánicos conocidos del noroeste de Arabia fuesen considerados como acompañamientos naturales de las apariciones de Dios y, por lo tanto, se refirieran a ellos aun en el caso en que la teofanía se produjera en una zona no volcánica. En favor de la localización del Sinaí en el noroeste de Arabia, todavía podemos añadir, para terminar, la cita de Nm 33, 1-49, que parece contener una lista de las etapas que llevaban al Sinaí, y este camino conduce desde Palestina, pasando por el-ᶜAqabah, para dirigirse no precisamente hacia la península del Sinaí, sino al contrario, hacia el noroeste de Arabia[1], En realidad, creemos tener razones de peso para poder localizar el Sinaí en esa región volcánica, pero, no obstante, estas razones no son lo suficientemente seguras y abundantes como para constituir una prueba decisiva.

Algunos textos del AT, aparte el Pentateuco, mencionan el Sinaí en extraña conexión con el nombre de Śēᶜīr, región montañosa al este del Wādi el-ᶜArabah, entre el Mar Muerto y el golfo de el-ᶜAqabah. En ellos se trata de la venida de Yahweh desde el Sinaí. El texto de Dt 33, 2 está perfectamente claro: junto a «Yahweh saliendo del Sinaí» se agrega «vino a Śēᶜīr». En Jue 5, 4 se habla de «la salida de Śēᶜīr» y de su «subida a los campos de Edom», y es evidente que se trata de Dios procedente del Sinaí, aun cuando la referencia al nombre del Sinaí del versículo siguiente sea original o no. Por otra parte, en Dt 33, 2 junto a la cita de Śēᶜīr [1] hay una referencia a la« montaña de Pāᵓrān» [1] que indudablemente sólo puede tratarse del actual Ğebel Feirān, al este del Wādī el-ᶜArabah [2]. Todas estas indicaciones topográficas parecen muy vagas, y desde el punto de vista de Palestina, la dirección por la cual debía esperarse la venida de Yahweh procedente del Sinaí resulta muy imprecisa. No obstante, las palabras de Jue 5, 4 parecen querer indicar que el punto de partida de Dios fue realmente el país de Śēᶜīr, y puesto que no existe ninguna otra localización segura del Sinaí, si nos basamos en estos dos textos, hemos de situarlo en el país de Śēᶜīr, aun cuando al no poder delimitar exactamente la

[1] Más detalles en M. NOTH, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai*, *PJB*, 36 (1940), pág. 5 y sigs.

[2] La denominación de Mĕrībat Qādēš, motivada por una conjetura textual en Dt 33,2, resulta muy incierta; cf. F. M. CROSS y D. N. FREEDMAN, *JBL*, 67 (1948), pág. 193.

[3] La «montaña Pārᵓān» figura en un texto similar en Hab 3,3.

amplitud del concepto «país de Śē'ir», la cuestión queda vinculada a una denominación geográfica indefinida.

Las circunstancias históricas en que se produjeron la peregrinación al Sinaí, y el acto de la divina revelación, resultan tan dudosas como la localización del sitio donde tuvieron lugar. La tradición del Pentateuco indica simplemente que «Israel» acudió al Sinaí, pero lo mismo ocurre con la salida de Egipto y la liberación por «el mar». Puesto que el Israel de las doce tribus no existió hasta después de su asentamiento en tierras de Palestina y dichas tribus tampoco se habían constituido antes, el «Israel» que estuvo presente en el Sinaí no pudo ser el mismo «Israel» del período posterior ni tampoco alguna parte de sus tribus. Lo único que cabe decir es que Dios se apareció a algunos clanes que luego se incorporaron a las tribus de Israel, sin que sea posible concretar nada sobre su número y su estructura. Lo que les ocurrió a ellas afectó tan profundamente al conjunto de las demás tribus, que el acontecimiento del Sinaí se convirtió en un elemento substancial en la común tradición israelita, que luego iluminó el conjunto de Israel. También es posible que aquellos que asistieron al acontecimiento que se produjo en el Sinaí, no se incorporaran a una sola de las tribus de Israel, sino a varias de ellas.

Queda todavía el problema de la conexión entre la historia del Sinaí y la salida de Egipto. En la narración del Pentateuco ambos acontecimientos aparecen relatados uno tras otro casi sin transición, hasta tal punto que la columna de nube y de fuego del Sinaí aparece incluso antes de que los israelitas en su huida de Egipto hubieran sido salvados «por el mar» (Éx 13, 21-22). Ahora bien; el tema del Sinaí no fue incorporado al texto hasta más tarde, mientras

que la historia de la salida de Egipto y la entrada en Palestina, había sido explicada en pequeños resúmenes didácticos mucho antes de que se hiciera la menor mención del Sinaí [1]. En cambio, el tema del Sinaí fue transmitido en forma independiente, dentro del marco de la fiesta en que se celebraba la conclusión o la renovación de la Alianza. Es evidente que en la tradición más antigua no existía la menor conexión entre los dos acontecimientos, y solamente al ampliarse la narración del Pentateuco fue entonces cuando todas aquellas tradiciones que existían referentes a la prehistoria de Israel fueron reunidas y relacionadas a «Israel» como unidad, y el relato del Sinaí fue incorporado al relato de la salida de Egipto y a la ocupación del territorio. Por lo tanto, si en su origen ambas tradiciones no tuvieron ningún lazo común, es de suponer que tampoco las unió una conexión histórica. Y si además, en esta época lejana «Israel» no había realizado todavía su unidad permanente, resulta increíble que los mismos elementos que formarían «Israel» hubieran sido al mismo tiempo testigos de los acontecimientos de Egipto y los del Sinaí. En cambio, si se trató de grupos distintos, el acontecimiento del Sinaí adquiere a nuestros ojos mayor valor como hecho histórico aislado, cuya veracidad no puede ser puesta en duda, pero cuyo escenario queda fuera de nuestro conocimiento. Y la única conexión con los hechos históricos conocidos es que los antepasados de lo que luego se convirtió en Israel tomaron parte en dicho acontecimiento. Esto significa que se hace imposible fijar una fecha, ni establecer un orden cronológico aproximado según el cual se hayan podido desarrollar históricamente los acontecimientos, y mucho menos indicar el período de tiempo que separa los sucesos del Sinaí de la salida de Egipto. Sobre esta última, lo único que podemos hacer es llamar la atención sobre los detalles siguientes: la liberación de Egipto, que se produjo gracias «al mar», en lo que alcanza nuestro conocimiento, fue preliminar a la posesión de Palestina, y nos da la impresión de que en su condición de acción divina, en la cual se basa la existencia de Israel, quedó como un recuerdo más vivo y más fresco que el de la teofanía del Sinaí, que sólo fue transmitido en el marco de ceremonias religiosas regulares. El acontecimiento del Sinaí debió de ocurrir en fecha relativamente anterior, y los que tomaron parte en él han de ser considerados como elementos de un estrato evidentemente más antiguo de lo que más tarde fue Israel, mientras que los participantes de los hechos que ocurrieron alrededor de Egipto pertenecen a generaciones posteriores.

Más que las circunstancias y las condiciones exteriores en que se desarrollaron los hechos, es el contenido y el carácter del acto del Sinaí lo que escapa a un examen histórico. La única evidencia histórica de que disponemos la constituye el testimonio, renovado regularmente mediante un rito religioso, de la aparición divina ante los clanes llegados en peregrinación al Sinaí. Pero la cosa en sí pertenece al dominio de lo históricamente inexplicable, en el sentido a que ya nos hemos referido en la pág. 16. El misterioso acontecimiento y todo lo que de él se derivó, la Alianza del pueblo con el Dios que se le apareció, y su sumisión a su exclusiva voluntad y deseos, ocurrió de forma históricamente condicionada. Si la ocasión fue motivada por un peregrinaje al Sinaí, éste ya había sido anteriormente una montaña sagrada, a la cual se realizaban

[1] Cf. la discusión sobre el «credo histórico menor» y sus libres variaciones en la poesía cultual en G. VON RAD, *op. cit.*, pág. 3 y sigs.

peregrinaciones, e incluso un lugar de culto. De hecho, el antiguo culto sinaítico parece haber tenido una influencia permanente en la fe de Israel. Todo hace suponer que el nombre divino de Yahweh deriva del culto preisraelita que se practicaba en el Sinaí y del nombre de la divinidad que se adoraba en dicho lugar de culto. El propio Pentateuco lo sugiere al decir que el nombre de Yahweh fue comunicado a Moisés con ocasión de su primera visita al lugar de las posteriores revelaciones divinas (Éx 3, 14). Otro punto de apoyo para esta hipótesis, es el concepto que aparece algunas veces en el AT de que el Sinaí es la residencia de Yahweh, y de allí procede en algunos casos (Jue 5, 4 y sig.; Dt 33, 2; Hab 3,1), siendo necesario cruzar el desierto y subir a la montaña para encontrarlo (1Re 19, 8 y sigs.) [1]. Y caso de ser correcta la suposición de que la curiosa frase *zeh sinay*, de Jue 5,5, deba ser traducida por «el que viene del Sinaí»[2], y tanto si las palabras de este párrafo corresponden o no al texto original, Yahweh hubo de ser designado como «el (Dios) del Sinaí» en un sentido corriente. Por lo tanto, en el acontecimiento del Sinaí hemos de ver una decisiva revelación de Dios hecha durante una peregrinación a la montaña santa de Yahweh del Sinaí, que fue rodeada por sobrecogedoras manifestaciones de posible origen volcánico.

[1] El nombre de «Ḥōrēb» de 1 Re 19,8 es probablemente una adición (deuteronómica); de acuerdo con lo que sigue, la «montaña de Dios» debe de corresponder al lugar llamado Sinaí en la narración del Pentateuco. En cuanto a la posibilidad de que, prescindiendo de Elías, las peregrinaciones continuaran durante largo tiempo a la santa montaña desde Palestina, cf. M. NOTH, *PJB*, 36 (1940), págs. 7-8.

[2] Así opina W F. ALBRIGHT, *JBL*, 54 (1935), pag. 204.

Por lo general, se reconoce que la obra histórica de Moisés tuvo el Sinaí por verdadero centro. Sean cuales fueren las opiniones que se hayan formulado sobre el contenido de la tradición mosaica, parece evidente que fue en el Sinaí donde Moisés se convirtió en el conductor del pueblo, el intérprete de lo que allí había ocurrido y el organizador de la comunidad teocrática basada en las estipulaciones más o menos definidas de la voluntad divina. Este concepto de Moisés se remonta hasta la literatura deuteronómico-deuteronomista del AT, en la cual la mediación de Moisés en la montaña santa es considerada como el aspecto principal de su obra, y esto es debido a que, entre los acontecimientos de la prehistoria de Israel, de los que tiene conocimiento, la teofanía de la montaña y la legislación que allí se estableció son considerados como los elementos básicos de su obra [1], dando a este acontecimiento un relieve particular. El contexto presenta siempre a Moisés en primer lugar como legislador, y en la literatura tardía del AT el nombre de Moisés aparece ante todo en conexión con «el libro de la Ley de Moisés». La literatura deutoronómico-deutoronomista se vincula naturalmente al papel de Moisés en la narración del Pentateuco, aun cuando en este último la presencia de Moisés en el Sinaí no es sino un simple eslabón de una larga cadena: en el Sinaí, Moisés es ni más ni menos que el mensajero de Dios y el representante del pueblo, lo mismo que en las demás circunstancias del viaje desde Egipto y su entrada en la Tierra Prometida. Desde su primera aparición entre los israelitas que se dedicaban a duros trabajos en Egipto, hasta el momento de su muerte, ocurrida poco antes de su llegada a la Tierra Prometida, de acuerdo con la narración del Pentateuco, Moisés fue el único jefe, discutido algunas veces, pero siempre confirmado por Dios.

Este concepto de Moisés, tal como lo presenta la más antigua tradición conocida, es lo que crea el problema de su personalidad. Debido a que la narración del Pentateuco se compuso en forma progresiva a base de temas independientes en su origen, la aparición sistemática de Moisés en la mayoría de estos temas probablemente no es original, sino el resultado de arreglos posteriores; por lo tanto, el problema está en saber a qué tema o tradición especial pertenece Moisés en su origen, y dónde podemos buscar las raíces. El problema es de muy difícil solución [2]. No obstante, inspirándonos en la tradición más antigua que conocemos, resulta bastante verosímil llegar a la conclusión negativa, puesto que no dice nada en concreto, aparte de su papel de jefe. En algunos lugares del Pentateuco, su figura incluso aparece bajo un aspecto más definido y original que en la narración del Sinaí, lo cual podría sugerir que Moisés no tuvo nada que ver con el acontecimiento histórico del Sinaí [3]. Por

[1] La Ley deuteronomica, expresada como un discurso de Moises, tenia interes especial en ello. Siguiendo este concepto, la historia deuteronomista empieza en Dt 1,1 y sigs. con la estancia de «Israel» en Hōrēb De acuerdo con ello, la redaccion sacerdotal de la narracion del Pentateuco concentra su interes en la transmision de la Ley en el Sinai.

[2] Cf. estas controversias en M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948) pag. 172 y sigs.

[3] Debido a su nombre, evidentemente egipcio, deberia investigarse la intervención que en un principio pudo tener con ocasion de la salida de Egipto, probablemente a titulo de mensajero de Dios, que anuncio la inminencia de la intervencion divina (cf Éx 3,16-17) Sin embargo, el hecho mas concreto es quizas la tradicion según la cual el sepulcro de Moises se hallaba en un lugar determinado. De acuerdo con ellos, Moises debio de formar historicamente parte de la etapa preparatoria para la ocupacion del territorio por parte de las tribus de la Palestina central. Los detalles de su especial intervencion, asi como de su importancia, se habran perdido durante el proceso de expansión de su personalidad en Israel como unidad, hasta tal punto de que resulta imposible añadir algo mas.

consiguiente, sería difícil apoyarlo de forma histórica y considerarlo como el organizador y el legislador de Israel [1]. Y al no poder citar a nadie que hubiese intervenido en forma activa y definida en el acontecimiento del Sinaí, la cuestión queda envuelta en el misterio.

Sin embargo, es evidente que el meollo de la tradición sinaítica es un hecho histórico real, por muy vagos que resulten algunos de sus detalles, y en esta ocasión ocurre lo mismo que en el caso de la liberación gracias «al mar». Es evidente que podemos analizar las tradiciones sobre la vida de la liga sagrada de las doce tribus en su aspecto de elementos independientes y analizar también el contenido histórico de estos elementos sueltos; pero debemos reconocer que estas tradiciones sólo nos llegan formando parte integrante de un mayor conjunto, y que todas ellas quedan incorporadas a la gran unidad de «Israel», considerando a Yahweh como el Dios «de Israel». Dentro de este mayor conjunto, es evidente que el Dios que se apareció en el Sinaí es el mismo que dio pruebas de su poder cuando la liberación por «el mar». Y este mayor conjunto existía en época primitiva, compuesto por sus elementos esenciales. Es evidente que la formación del Pentateuco fue un proceso de larga duración, incluso en su etapa de transmisión oral, que probablemente había terminado ya antes de la formación del reino, habiendo empezado a partir del comienzo de la ocupación de Palestina por las tribus, aun cuando esto presuponía que Israel constituía ya una unidad con una comunidad real de fe en el «Dios de Israel». Por lo tanto, la narración que poco a poco fue transformándose en el Pentateuco, se convirtió en un testigo de primer orden en favor de la unidad y la conciencia de Israel inmediatamente después de la ocupación de Palestina, y el desarrollo gradual de la tradición del Pentateuco, cuyo contenido religioso no tiene paralelo, se convirtió en una prueba evidente de la originalidad y la exclusividad de Israel, cuyo caso carece de parangón en cualquier otro pueblo. Sin embargo, se nos presenta el problema del origen de esta unidad.

Si es verdad que las doce tribus de Israel no se unieron hasta encontrarse en el suelo de Palestina; si solamente fueron algunos elementos de este «Israel» los que presenciaron la liberación de Egipto, el encuentro con el Dios del Sinaí y la ocupación del territorio al sur de la región del Jordán; si estos acontecimientos no pueden ser encadenados cronológicamente [2], entonces el problema consiste en saber qué ocurrió a Israel para que inmediatamente después de la ocupación de Palestina adquiriese tal sentido de unidad como para poseer un conjunto coherente de tradiciones que constituían la prehistoria común para todo Israel. Por muy evidente que parezca la cosa en sí, se hace imposible resolver este problema con certeza, puesto que la tradición no lo toma en cuenta, y por lo tanto, no habla de ello en absoluto. Sobre este aspecto sólo cabe hacer suposiciones; pero es conveniente hacerlas, ya que el problema exige cuando menos una solución posible. Y esta solución deberá basarse en el supuesto de que la unidad de «Israel» y su fe, no aparecieron de improviso un buen día, sino que

[1] Pretender describirlo como «fundador de una religión», o incluso hablar de una «religión mosaica», resulta completamente falso e incompatible con la tradición mosaica tal como se desarrolló porteriormente.

[2] Modernamente se han hecho varios intentos para establecer alguna conexión entre estos acontecimientos sin seguir la secuencia de los hechos transmitidos en el AT. Debido a la índole de la tradición, estos intentos son indudablemente sospechosos. Correspondiendo al período más reciente, podemos citar a TH. J. MEEK, *Hebrew Origins* (² 1950) y a H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua* (*The Schweich Lectures for 1948* [1950]).

fueron desarrollándose gradualmente a partir de un núcleo, en el suelo de Palestina. Si fuese verdad que la tradición sinaítica se refiere a un pasado bastante remoto, los testigos del encuentro con Dios en el Sinaí deberían ser considerados como los elementos más antiguos aparecidos en Palestina antes de su incorporación al futuro «Israel» [1]. En el transcurso del tiempo otros grupos debieron unírseles, beneficiándose también de sus tradiciones, tan extraordinarias e importantes. Entre dichos pueblos, el encuentro del Sinaí debió significar su sumisión obligada a la voluntad de Dios, expresada en la Ley divina, y, por consiguiente dio lugar a que brotasen las raíces de una administración central de justicia. Cuando más adelante en Palestina se les incorporaron otros elementos que habían tomado parte en las alvación «por el mar», debió de generalizarse la opinión de que el Dios poderoso a quien debían su salvación de Egipto, no podía ser otro que Yahweh del Sinaí. Y cuando Israel quedó constituido en una liga sagrada de doce tribus, y hubo reconocido a Yahweh como Dios de Israel, las diferentes tradiciones posiblemente se unieron formando la representación coherente del pasado común de «Israel», de tal manera que la liberación de Egipto, combinada con la promesa hecha a los patriarcas, colocase en primer plano las hazañas del Dios de Israel. Por otro lado, la antigua tradición sinaítica, que había quedado en segundo término, acabó por ser incorporada al conjunto de las tradiciones, con lo cual el nombre de Yahweh constituyó la aportación decisiva de la tradición sinaítica al conjunto. Es evidente que lo que acabamos de explicar no es más que una pura hipótesis imposible de demostrar: se trata simplemente de intentar dar una solución a una pregunta inevitable.

¿Cuál debió ser la especial situación de «Israel» entre los demás pueblos, teniendo en cuenta sus peculiares relaciones con Dios? La tradición más antigua nada nos dice sobre el particular, pero, en cambio, una de las más viejas formulaciones teológicas del antiguo conjunto de las tradiciones, el relato yahwista, incluye la historia de Israel como parte integrante de un proyecto universal previsto por Dios, de una bendición de toda la humanidad (Gn 12,1-3). No obstante, cabe preguntarse si el redactor yahwista no quiso expresar algo que desde el mismísimo principio estuvo integrado en la fe de Israel.

[1] Quienquiera que sea partidario de las hipótesis, puede pensar en este caso en los elementos que fueron absorbidos por el grupo más antiguo de las llamadas «tribus de Lía».

SEGUNDA PARTE

LA VIDA DEL ANTIGUO ISRAEL EN EL MUNDO SIROPALESTINO

Capítulo Primero

EL ASENTAMIENTO DE LAS TRIBUS EN PALESTINA

§ 12. *Sus relaciones con los primitivos habitantes*

El país en que se instalaron las tribus israelitas estaba habitado. En el AT, las gentes que vivían en él en tiempos preisraelitas son designadas con el término «cananeos», prescindiendo de diferencias étnicas. Nosotros lo emplearemos en este sentido[1]. La población cananea se hallaba concentrada en numerosas ciudades fortificadas, que evidentemente no estaban distribuidas de manera uniforme: eran más abundantes en las llanuras favorecidas por la naturaleza, y escasas en las zonas montañosas, de terreno más estéril. Las ciudades estaban rodeadas por murallas, que protegían a las viviendas apretujadas unas con otras, y poseían un territorio anexo que les permitía satisfacer sus necesidades. La Edad del Bronce, verdadera época dorada para esas poblaciones, ya había pasado cuando las tribus israelitas penetraron en el país; no obstante, conservaban la herencia de una brillante civilización urbana. La distribución irregular de las ciudades en el país permitió a las tribus israelitas introducirse en las regiones poco habitadas o libres, que, en muchos casos, por estar totalmente cubiertas de bosques no resultaban habitables hasta después de una intensa labor de tala y desbroce. Dado este sistema de penetración, no hubo necesidad ni de expulsar a la antigua población cananea ni de desposeerla de sus propiedades. Los cananeos continuaron en el país sin ser molestados y sin que sus territorios quedasen mermados. En los lugares en que se asentaron los israelitas, crearon a menudo nuevas instalaciones a las que dieron el nombre de «ciudades»; como las cananeas, estaban rodeadas de una muralla y situadas en una posición lo más protegida posible y difícilmente accesible, con un conjunto de edificios apiñados en un espacio reducido. Por lo general, estos recintos amurallados no tenían una construcción tan sólida y cuidadosa como las ciudades de la Edad del Bronce. Sus muros ofrecieron mucha menos resistencia a los efectos destructores del tiempo, y por esta causa los restos arqueológicos de las instalaciones israelitas de la Edad del Hierro han quedado destruidos más profunda e intensamente que las ciudades cananeas de

[1] Paralelamente a la designación de «cananeos», aparecen en el AT, con igual significado, las de «amorreos» y de «hititas». Esta aplicación de la palabra «cananeo» no arroja la menor luz sobre la etimología del nombre de Canaán, que continúa siendo oscura (cf. pág. 35, nota 3), así como su referencia primitiva al área de la costa fenicia, y lo mismo ocurre con el empleo de la palabra «cananeo» que, en términos filológicos, constituye una convención para designar a un grupo de dialectos semíticos aclimatados en Siria-Palestina.

la Edad del Bronce I. Con la adopción de los trabajos agrícolas como actividad principal, y su concentración dentro de ciudades o agrupaciones urbanas, la forma de vida de los israelitas, tras su asentamiento en Palestina, se aproximó mucho a la de la población cananea. A pesar de que ésta habitaba determinadas zonas del territorio, también podía encontrársela en algunos de los lugares montañosos ocupados por los israelitas, en cuyo caso vivían en buenas relaciones de vecindad. Con el tiempo esto dio lugar al establecimiento de ciertos contactos entre ellos, sobre los cuales sólo poseemos detalles esporádicos y fortuitos, aunque sirven para mostrarnos que sus relaciones variaban extraordinariamente según fuese el lugar y el momento. En conjunto, las tribus israelitas que procedían de un ambiente completamente distinto, contemplaban la forma de vida cananea como algo extraño y forastero, y se mantuvieron ajenas a ella mientras los cananeos fueron independientes. Esto ocurrió durante el período que precedió a la formación del reino de Israel y a la constitución de los círculos israelitas que, por encima de todo, mantuvieron sus viejas y auténticas tradiciones. Los israelitas, a pesar de su asentamiento en Palestina, estaban acostumbrados a una vida sencilla y pobre; por consiguiente, se sentían extraños ante la civilización urbana y la vida lujosa de los cananeos en la Edad del Hierro. Los israelitas, que básicamente eran agricultores o ganaderos, consideraban como «cananeo» el interés que la civilización urbana mostraba por la industria, el comercio y todo lo que fueran ganancias. Hasta una época bastante tardía, los mercaderes y comerciantes continuaron siendo designados con el simple nombre de «cananeos» (Is 23,8; Sof 1,11; Zac 14,21; Prov 31,24; Job 40,30), con lo cual parecían querer definir estas actividades como algo ajeno a su carácter. En Os 12, 8 se hace una referencia concreta a la engañosa conducta de tales «cananeos» [1]: «Mercader de peso falso y amigo del fraude». Los israelitas, cuya organización tribal se basaba en la igualdad de derechos de todos los miembros libres de la tribu, consideraron la separación de clases que existía entre los cananeos, como algo ajeno también a su concepto social. Por un lado, existía una aristocracia rectora y al mismo tiempo propietaria, dominada por un señor feudal que se daba el nombre de rey, o cuando menos el AT así, lo designa y, por otro lado, existía una población sometida, dedicada especialmente a los trabajos agrícolas. La técnica militar de los combates sobre carros, practicada por las clases rectoras, era contemplada con desagrado y temor por los israelitas. Las tribus, que estaban acostumbradas a combatir a pie con sus compañías de hombres capaces de llevar y manejar sus propias armas, se sentían totalmente inferiores ante los contingentes de carros de hierro [2], siendo éste uno de los motivos por los cuales no se atrevían a emprender acciones bélicas contra las ciudades cananeas (Jos 17,16.18; Jue 1,19; 4,3.13), cuya forma de guerra las superaba y las llenaba de terror. No obstante, aquello que más extrañaba a las tribus israelitas era la forma de vida y las creencias de los cananeos. Les parecía que eran seres moralmente inferiores y depravados, lujuriosos y sin principio alguno. En Gn 9,20-27, «Canaán» el hijo menor de Noé y representante de los «cananeos», aparece como hombre

[1] Cuando se portaban así, los israelitas se convertían automáticamente en «cananeos» y éste debe ser el significado de esta frase algo complicada.

[2] Estos contingentes de carros (*rēkāb* se emplea en forma colectiva) están compuestos por carros de guerra, que como es natural, no eran totalmente de hierro, sino que llevaban herrajes de este metal. El armazón de los carros era de madera; cuando los israelitas se apoderaban de ellos, los quemaban (Jos 11, 6-9 [un carro se llamaba *mĕrkābāh*] cf. Sal 46,10).

impúdico y perverso. Al igual que ocurre en el relato de Gn 26,7-11 [1], cualquiera que penetrara en el territorio de una ciudad cananea se exponía a que su mujer fuera víctima de la concupiscencia de sus habitantes, mientras que él, en tanto que esposo, corría el peligro de ser asesinado a traición. Si una muchacha se presentaba sin protección en la proximidad de una ciudad cananea, se exponía a ser violada por alguno de sus habitantes, quizás por el mismo hijo del rey (cf. Gn 34,1-2). Para las tribus israelitas, acostumbradas a la estricta disciplina de la organización patriarcal, esta relajación moral resultaba abominable.

Indudablemente esos hábitos eran en gran parte consecuencia de las costumbres religiosas de los cananeos, que repugnaban a la mayoría de los israelitas, sujetos a las severas exigencias de la voluntad divina. Los cultos más florecientes entre los cananeos eran los cultos ancestrales a la divinidad de la fecundidad, la diosa madre conocida con el nombre de Astarté, y a un joven dios que representaba la vegetación, con el ciclo del nacimiento y muerte de las plantas; tales cultos comprendían la celebración de una «boda sagrada» (ἱερὸς γάμος), en un santuario, y en la cual tomaban parte representantes femeninos de la diosa, fundamento de la prostitución sagrada. A este culto se unía el de Bá'al con sus múltiples representaciones, desde el antiguo Bá'al del cielo hasta los numerosos Bá'ales locales, dispensadores de la vida y la fecundidad, pero que asimismo tenían gran influencia en la vida sexual. Los israelitas se vieron obligados a rechazar estas prácticas y de manera especial el culto a las diosas.

[1] La transferencia de esta escena, a Egipto tal como aparece en Gn 12,10-20, es una tradición secundaria.

No obstante, en otros aspectos se vieron obligados a mantener ciertas relaciones con el mundo cananeo. Su conversión a una vida sedentaria y especialmente agrícola, hacían obligatorios algunos cambios en sus costumbres y cierta adaptación a las de los primitivos habitantes, puesto que el mundo psicológico es el que está más estrechamente mezclado con las formas de vida. Esto no quiere decir que, en ocasión de su asentamiento, alguno de los grupos entre los círculos israelitas no sucumbiera a la influencia de una «cananeización» aguda, convirtiéndose en cananeos tanto en el aspecto religioso como en el de la vida social. Aunque es evidente que no disponemos de ningún documento que confirme esta opinión, existe la posibilidad de que ocurriera así. Sin embargo, la cosa no debió de producirse en gran escala y, por lo tanto, no tiene mayor importancia para la historia. Por otra parte, incluso las grandes masas de israelitas que continuaron plenamente conscientes de las diferencias que les separaban de los cananeos, es indudable que algo adoptaron de su carácter y manera de vivir. Esto ocurrió incluso en el aspecto religioso, tan estrechamente unido siempre a la vida de un pueblo. El simple hecho de que las tribus israelitas practicasen su culto en los antiguos santuarios del país, les llevó indudablemente a la adopción de ciertas tradiciones nativas. Esto es evidente en cuanto al rito anfictiónico central (cf. págs. 95 y sigs., 100 y sigs.), y lo es mucho más aún en los numerosos y diversos ritos observados por las tribus o clanes que se convirtieron en comunidades locales. En realidad, en estos lugares no se rendía culto a los dioses extranjeros, pero las formas tradicionales de la región tenían una influencia considerable en los ritos de devoción de los israelitas. Así, pues, los grandes festivales agrícolas religiosos fueron adoptados por los israelitas (cf. pág. 100) debido a que se hallaban estrechamente relacionados con las estaciones del año en Palestina, y el sacrificio común que se hacía de acuerdo con las tradiciones del país. No obstante, es posible que los cultos especiales de los cananeos, a que antes hemos aludido, hubieran sido rechazados en algunos de sus aspectos por ser considerados como totalmente extraños, a pesar de que en el terreno del culto se hubiese producido una amplia aproximación con los cananeos. Es indudable que mediante estas prácticas, la fe israelita quedó profundamente vinculada al mundo en que a partir de entonces vivieron las tribus.

En los actos de la vida cotidiana y de trabajo, también se produjo automáticamente una estrecha vinculación, plenamente justificada por la similitud de las condiciones exteriores en las que vivían ambos pueblos. Como los israelitas fueron los recién llegados, es indudable que aprendieron y adoptaron muchas cosas de los habitantes cananeos. Esto explica quizás por qué no debe sorprendernos que, a pesar de su constante vecindad, las relaciones entre israelitas y cananeos no conociesen un ambiente especialmente hostil. Ciertos detalles esporádicos arrojan alguna luz sobre la multiplicidad de relaciones que en el transcurso del tiempo se establecieron entre ambos pueblos y, aun cuando dichos informes no pueden darnos una visión que abarque todos los terrenos, nos muestran que dichas relaciones se establecieron en diversos aspectos. Por lo tanto, a medida que se establecían relaciones de vecindad o de tráfico, rápidamente se concertaba un *modus vivendi* pacífico, ocurriendo a veces que alguno de ellos abdicase de su independencia más o menos voluntariamente en favor del otro. Durante el período de ocupación del territorio, las tribus de Isacar, Zabulón y Aser, que se asentaron en los límites de las llanuras de Yizrĕʿēʾl y de Acre, parece ser que se pusieron al servicio de las ciudades que había en la región, re-

cibiendo en pago el derecho de aprovecharse de las riquezas del suelo. No tuvieron necesidad de renunciar a su condición de miembros de la liga israelita, y aun cuando no permanecieron por mucho tiempo en esta situación de servidumbre, es evidente que al principio se vieron obligados a aceptar este trato unilateral. En cambio, la antigua ciudad de Siquem, que se hallaba bastante aislada en las montañas centrales de Palestina, fue admitida como clan entre los que formaban la tribu de Manasés, y efectivamente en la gran lista de los clanes de Manasés (Nm cap. 26), aparece como miembro menor de la liga de las doce tribus israelitas, participando probablemente en su culto divino, sin renunciar por ello a la estructura político-social de su antiguo estado (cf. págs. 152-153 sobre Jue cap. 9). No tenemos la menor idea de la forma en que esto se produjo, y a lo más cabe suponer que entre los factores que motivaron tal situación existe el de que el santuario de Siquem era frecuentado desde hacia tiempo por los clanes israelitas (cf. la relación de Jacob con este santuario), y luego fue convertido en el centro del culto anfictiónico de Israel. Sea lo que fuere, esta anexión de Siquem a Manasés debió de producirse muy pronto, puesto que ya se da por sobreentendida en la lista de Nm cap. 26 que se remonta al período anterior a la fundación del reino, y además en el relato de Jue cap. 9. Las cuatro ciudades cananeas citadas por Jos 9,17, que deben localizarse en los montes al noroeste de Jerusalén, pertenecían a la tribu de Benjamín. Dichas poblaciones eran Gabaón (aún no identificada exactamente), Kĕfīrāh (hoy Ḫirbet Kefīrah), Bĕ'ērōt (no identificada con certeza) y Qiryat Yĕᶜārīm (Deir el-Azhar, cerca de el-Qeryah). Sus territorios aparecen en la descripción de las fronteras de Benjamín (Jos 18, 11-20), de una época anterior a la fundación del reino, siendo considerados como pertenecientes a la tribu de Benjamín [1]. Sin embargo, sus nombres no aparecen en la lista de Nm cap. 26, lo cual hace suponer que no fueron incorporados en la asociación tribal de Benjamín hasta después que dicha lista fue compilada. Además, nada sabemos sobre la forma en que se produjo la anexión; en Jos cap. 9, figura un relato etiológico que da por sentado el hecho de que las cuatro ciudades pertenecen a Benjamín, circunstancia ésta que trata de explicar, utilizando para ello una razón totalmente fuera de lugar, pues dice que tenían que ser gabaonitas los que servían en el santuario de Galgal, cerca de Jericó, a título de «leñadores y aguadores».

Los hechos antes indicados dan a entender que en las regiones más ricas ocupadas por las ciudades cananeas, o sea especialmente en las llanuras, los cananeos fueron desde un principio los más fuertes, mientras que en las montañas los israelitas se impusieron a las ciudades que se hallaban más desperdigadas, sin que para ello fuese necesario recurrir a conflictos militares. En una tierra de nadie tan característica como el país de las colinas, situado entre las montañas del sur y la parte meridional de la llanura costera, parece ser que el proceso de asimilación mutua se produjo de forma pacífica. Fue allí donde la poderosa tribu de Judá trató de expansionarse partiendo de sus montañas, produciéndose una coexistencia judeocananea, con *connubium* y otras relaciones de amistad. Al parecer, las ciudades cananeas de esta región no sufrieron

[1] Esta descripción de las fronteras debe admitirse con ciertas reservas, puesto que el sistema de descripción del libro de Josué no se limita a lo que era entonces territorio de las tribus en Palestina (cf. pág. 63). Además, el redactor tardío de este sistema ya incluye a Qiryat Yĕᶜārīm en Judá. Pero, en cambio, en relación con Jos 9,17, es evidente que debe atribuirse un significado histórico a la incorporación de los territorios de las cuatro ciudades en el área tribal de Benjamín.

transformación alguna en su estructura étnica, y los judaítas solamente se asentaron en algunas pequeñas instalaciones que hallarían a su llegada o en aquellas otras que fundaron por sí mismos. Esto aparece claro en Gn cap. 38, y desde luego en ese pasaje se hace imposible establecer una neta separación entre lo que sin duda pertenece a la historia de la tribu, y el elemento puramente narrativo; pero es evidente que la totalidad del capítulo no puede proceder de una historia tribal. En el tema narrativo del nacimiento de Šēlāh, quien, según Nm 26, 20, era el *heros eponymus* de un clan de Judá, hemos de ver la personificación de un hecho histórico. Según Gn 38, 5, Šēlāh nació en Kĕzīb (ʾAkzīb, Jos 15, 44). Se trataba de una pequeña localidad montañosa, probablemente idéntica con el actual Tell el-Beiḍā [1]. Según Gn cap. 38, su padre era el antepasado de la tribu de Judá, mientras que su madre era cananea. Los šelanitas, sus descendientes, que pertenecían a Judá, debieron de instalarse en la región de Kĕzīb [2].

Es evidente que en los casos en que se establecían relaciones entre israelitas y cananeos, no siempre eran exclusivamente pacíficas, y es sabido que desde un principio ocurrieron choques armados. Los informes que poseemos son únicamente esporádicos y fortuitos, y sólo nos ofrecen una ligera visión de lo que debió de ocurrir, pero sin permitirnos formar una idea del conjunto de los acontecimientos. De fuente israelita conocemos detalles que, como es natural, sólo nos informan de hechos que terminaron con la victoria de los israelitas, aun cuando es de suponer que también sufrirían derrotas. El hecho de que las ciudades cananeas permanecieran dueñas de sus posesiones se atribuye por lo general a que no fueron atacadas, aunque también fueron capaces de rechazar algunos ataques de los israelitas. También debieron de producirse casos en que las ciudades atacaron a sus nuevos vecinos, gentes indeseables e incómodas, logrando recuperar algunos de sus territorios. Pero estos incidentes fueron poco frecuentes y muy espaciados. Sin embargo, los israelitas estaban en condiciones de poder rechazar tales ataques, y un ejemplo de ello lo tenemos en Jos 10, 1-15, donde se relata la batalla de Gabaón. El meollo de la tradición se debió a que «los reyes de los amorreos», que habitaban en las montañas [3], (ver. 6) emprendieron un ataque contra sus vecinos israelitas — las tribus de Benjamín y de Efraím, si juzgamos por el lugar de la batalla —, pero fueron completamente rechazados [4]. No obstante, el caso pudo repetirse de vez en cuando en otros lugares. Es posible que tales incidentes se reprodujeran, pero no hemos de olvidar que en conjunto fueron de poca intensidad y de limitada significación. Sin embargo, en más de una ocasión los israelitas lograron apoderarse por las armas de alguna ciudad cananea aislada, anexionándose sus posesiones y sus territorios. De acuerdo con los informes que poseemos, casi

[1] Esta identificación ha sido sugerida por K. ELLIGER, *ZDPV*, 57 (1934), págs. 123-124.

[2] En 1 caps. Cr 2 y 4 figuran una serie de referencias que parecen indicar que los judaítas se asentaron en las ciudades de las colinas; cf. M. NOTH, *ZDPV*, 55 (1932), pág. 97 y sigs.

[3] El nombre de «amorreos» tiene en este caso el mismo sentido que el de «cananeos». Las ciudades de estos «reyes amorreos» probablemente se hallarían situadas en algún lugar próximo a Gabaón.

[4] La actual conexión entre Jos caps. 9-10, difícilmente puede constituir un elemento de la tradición original. Cabe preguntarse si la incorporación a la tribu de Benjamín de las cuatro ciudades citadas en Jos 9,17 no fue una consecuencia de la batalla de Gabaón y, por lo tanto, el resultado de un encuentro bélico, es decir, en modo alguno el de un acuerdo pacífico como se da a entender en la pág. 146. Sobre el análisis de la tradición histórica de Jos cap. 10, cf. M. NOTH, *PJB*, 33 (1937), pág. 22 y siguientes.

siempre se trataría de posiciones aisladas y alejadas de las grandes ciudades-estado. En Jue 1, 10-15 = Jos 15, 14-19 (cf. Jos 14, 12), aparece una referencia al hecho de que los calebitas [1] conquistaron la ciudad de Hebrón y los otonielitas, con quienes estaban emparentados, tomaron la vecina ciudad de Dĕbīr. Sea lo que fuere aparecen dueños de estas ciudades, y la tradición, que se basa en el hecho de esta ocupación, es posible que tenga razón al decir que la conquistaron a mano armada. Según una observación más concreta de Nm 13, 22, Hebrón era todavía una ciudad cananea, y lo mismo debía de ocurrir con Dĕbīr, aunque sobre este punto no exista evidencia alguna, ni arqueológica [2] ni literaria [1].

Más hacia el norte y según Jue 1, 22-26, la «casa de José» conquistó la ciudad de Betel situada en el límite sur de su territorio. Betel (hoy Beitīn) está reconocida arqueológicamente como una ciudad de la época del Bronce II y III. Según Jue 1, 23 (cf. Gn 28, 19 y *passim*), esta ciudad había sido conocida anteriormente con el nombre de Lūz, y el nombre de Betel debió de corresponder originalmente al santuario situado al este (en el lugar del actual Burǧ Beitīn) y en el cual los clanes israelitas habían participado en el culto desde tiempos remotos, y fue más adelante cuando la ciudad adoptó el nombre, siendo posible que este cambio esté relacionado con la ocupación de la ciudad por la «casa de José». En Transjordania, la tribu de Gad logró apoderarse de la ciudad de Ḥešbōn (la moderna Ḥesbān) vecina inmediata de su territorio, que estaba regida por el rey Sīḥōn de cuyo hecho nos informa el viejo canto de victoria de Nm 21, 27-30, al cual se incorporó la narración de Nm 21, 21-31. En la región más alejada y más elevada de la depresión jordana se hallaba la ciudad de Ḥāṣōr (hoy Tell Waqqāṣ) cuya existencia en la Edad del Bronce II y III aparece atestiguada por los documentos egipcios y por las tablillas de el-ʿAmārnah, que fue conquistada y destruida por los israelitas, probablemente por la tribu de Neftalí, vecina suya, siendo anexionado su territorio. Este acontecimiento constituye la base de la narración de Jos 11, 1-15. En época de los últimos estados cananeos y junto a las fuentes del Jordán, según atestiguan también los documentos egipcios, existía la ciudad de Láyiš (hoy Tell el-Qāḍī). Según Jue 18, 27-28, la tribu de Dan, en su búsqueda de un lugar de asentamiento, se apoderó de ella por la fuerza, se instaló y le dio su nombre. Al mismo tiempo, la tribu de Dan entablaba relaciones con las ciudades fenicias de la costa, a base de determinadas condiciones de dependencia cuyos detalles desconocemos, pero que situaban a Láyiš y su territorio [4] bajo la soberanía fenicia. En la tradición del AT, todas estas conquistas aparecen relacionadas con la ocupación

[1] En Jue 1,10, parece ser que el nombre de «Juda» fue primitivamente el de «Caleb» (como en Jos 15,14).

[2] La localización de Dĕbīr en Tell Beit Mirsim (a unos 30 km al noroeste de Bersabee), especialmente sostenida por el afortunado excavador del tell, W. F. ALBRIGHT (cf. *AASOR*, 12 [1932]; 13 [1933]; 17 [1938]; 21-22 [1943], es muy discutible. A juzgar por las indicaciones del AT debería buscarse más cerca de Hebrón, en la montaña.

[3] Ha de abandonarse la hipótesis de que Dĕbīr, cuyo antiguo nombre era Qiryat Sēfer (Jos 15,15-16; Jue 1,11-12), correspondía a la *bt-tpr* del papiro egipcio *Anastasi* I, 22, 5 de la época de los ramésidas (hacia el siglo XIII A. C.): *bt-tpr* fue probablemente algo muy distinto. De Hebrón existe también el nombre más antiguo de Qiryat ʾArbaʿ (Jos 14,15; 15,13; Jue 1,10 y otros). ¿Se cambió el nombre de estas ciudades después de haber sido conquistadas y ocupadas de nuevo? Cf. pág. 44, nota 1.

[4] Cf. la curiosa referencia a Sidón, en relación con la ciudad de Láyiš, en Jue 18,7.28, y véanse también págs. 84-85.

del país por parte de Israel [1]. No obstante, no hemos de olvidar que el proceso de instalación fue de bastante duración, y que muy probablemente no se inició con la conquista de ciudades; en cambio, es muy probable que los ataques a las ciudades cananeas aisladas no empezasen hasta que las tribus israelitas se hubieran establecido en su vecindad, y pusieran sus pies en las zonas deshabitadas o poco pobladas de Palestina. La ocupación de las ciudades cananeas, que en su mayoría se hallaban situadas en los límites del territorio israelita, no debió de producirse hasta la última etapa de su instalación, y posiblemente debe considerarse como el complemento y la coronación de la conquista, que no pudo llevarse a cabo sin algunos conflictos con los antiguos habitantes [2].

La tradición sólo nos ofrece un ejemplo de una batalla de cierta importancia entre las tribus israelitas y las ciudades cananeas, que fuese librada en los mismos territorios de las ciudades-estado, es decir, en una llanura, y no se trata precisamente de una acción casual, sino de un acontecimiento excepcional. En la narración en prosa de Jue cap. 4, y en el antiguo canto de victoria de Jue cap. 5, se hace referencia a la célebre victoria lograda por los israelitas contra los ca-

[1] Los conocidos relatos de la conquista de las ciudades de Jericó (Jos cap. 6) y de ʿAy (Jos cap. 8) no han sido tomados en consideración En realidad, se trata de leyendas etiologicas basadas en el estado ruinoso de las poblaciones. Pero el hecho de la destruccion de las mismas — seguro en el caso de ʿAy (hoy el-Tell, cerca de Deir Dibwān), y probable en el de Jerico (hoy Tell el-Sultān, cerca de Erihā), se habia producido antes de la ocupacion por los israelitas y, por lo tanto, estos ultimos de limitaron a tomar posesion de las ruinas y areas circundantes.

[2] Cf. especialmente A. ALT, *PJB*, 35 (1939), pag. 14 y sigs = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I (1953), pag. 131 y sigs.

rros del rey Sīsĕrā' en la llanura de Yizrĕ'ēl, «en Ta'ănāk, junto a las aguas de Megiddo» (Jue 5, 19). Poco es lo que sabemos sobre los antecedentes de esta victoria [1]. Sīsĕrā' era el rey de Ḥărōšet (Tell 'Amr cerca el-Ḥāriṭīyah), en el saliente al noroeste de la llanura de Yizrĕ'ēl. Su nombre probablemente es de origen ilirio [2], y debió de ser un miembro dirigente de los «Pueblos del Mar» (véase págs. 47-48) y es posible que hubiese ejercido cierto dominio sobre las llanuras de Yizrĕ'ēl y de Acre, habitadas en parte por «cananeos» y en parte por los «Pueblos del Mar». Según el AT el conflicto debió ser provocado por las tribus vecinas de Neftalí y Zabulón (Jue 4, 6.10) [3]. No se hace alusión a ninguna posible causa del conflicto y sólo cabe conjeturar que la relación fue debida al estado de dependencia en que se hallaban las tribus galileas del límite de la llanura, en relación con las ciudades que en ella existían (cf. págs. 84-85); pero la iniciativa partió de la tribu de Neftalí que había permanecido independiente. Bārāq, neftalita procedente de Cades de Neftalí (la moderna el-Qadīš) se convirtió en el jefe, inspirado por una «profetisa» llamada Débora (Jue 4, 4). Este es el primer caso de autoridad carismática entre las tribus de Israel. Un enviado de Dios («profeta»), actuando en nombre del Dios de Israel, emplaza a un hombre para que realice una determinada misión, un hombre sin posición oficial alguna, pero que acepta la empresa y a quien todo el mundo sigue por tratarse de un enviado de Dios: la guerra que él emprende es una «guerra santa» [4]. La llamada de Bārāq fue escuchada por Neftalí, su propia tribu, y por Zabulón, su vecina. Desde Cades donde se concentró su ejército, se dirigieron hacia la montaña santa del Tabor, en el noroeste de la llanura de Yizrĕ'ēl y desde allí atacaron a los carros de Sīsĕrā', que, mientras tanto, se habían reunido en la llanura, y alcanzaron una victoria completa sobre tan temido enemigo, victoria que los israelitas atribuyeron exclusivamente a la poderosa ayuda de su Dios, en cuyo nombre Bārāq se había lanzado al combate. Después de la derrota de sus carros, el propio Sīsĕrā' tuvo que huir a pie y refugiarse bajo la tienda de un quenita, donde fue muerto por los vencedores, quienes persiguieron a las fuerzas contrarias hasta su destrucción completa.

No poseemos informe alguno sobre las consecuencias de esta guerra, pero no es de suponer que los israelitas se aprovechasen de ella para conquistar las ciudades de la llanura, total o parcialmente, y puesto que ya sabemos que fue más tarde cuando entraron a formar parte del reino de Israel (cf. págs. 184-185), esto demuestra categóricamente que en aquel entonces continuaron siendo cananeas. Pero aunque no dispongamos de ninguna tradición segura sobre este particular, lo que sí podemos admitir es que estos acontecimientos pusieron punto final a la dependencia de las tribus israelitas con respecto a las ciudades cananeas, caso de que existiera todavía, o por lo menos, las tribus en cuestión pudieron gozar a partir de entonces de la misma completa libertad que los demás. Pero es evidente que para los israelitas, la consecuencia más importante de esta victoria, fue la demostración de que incluso enfrentándose con

[1] En cuanto a las conjeturas sobre este punto, véase A. ALT, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), págs. 72 y siguientes.

[2] Cf. A. ALT, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), pág. 78, nota 3.

[3] En el canto triunfal de Jue cap. 5, aparece una ampliación secundaria del círculo de participantes.

[4] Cf. G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien* (1947), pág. 31 y sigs., y de manera especial G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel* (1951).

los carros de combate cananeos podían salir vencedores a condición de que Dios estuviese a su lado. Esto significaba la desaparición de su sentimiento de inseguridad y de temor hacia la técnica militar y el poder de los antiguos habitantes, con lo cual se hacia posible que las tribus lograsen una posición de superioridad sobre el sistema de las ciudades-estado cananeas. Al mismo tiempo esta victoria demostraba que Dios, que según las tradiciones de la liga sagrada de las doce tribus había intervenido con su ayuda poderosa en los comienzos de su historia y les había conducido a la Tierra Prometida, continuaba estando presente e influyente, ayudando a las tribus para conservar dicha Tierra Prometida a pesar de sus primitivos habitantes. Y esta convicción básica sobrepasaba el círculo limitado de las tribus que habían intervenido directamente en el combate.

Esto es lo que pretende demostrar el canto triunfal de Jue cap. 5, el Canto de Débora, uno de los capítulos más antiguos del AT, que hace referencia a las tradiciones del pasado cuando empieza hablando de la venida de Yahweh desde el Sinaí, como un acontecimiento que afecta a todas las tribus israelitas, a excepción de las lejanas y aisladas tribus del sur. No disponemos de documento alguno que nos permita asignar una fecha a la victoria sobre Sīsĕrā'[1] ni siquiera aproximadamente, pero no podemos equivocarnos de mucho al

[1] Puesto que este triunfo no parece haber ejercido ningún efecto inmediato ni sensible en las ciudades cananeas, resulta imposible datarlo arqueologicamente, como podria hacerse con las alternativas historicas de la ciudad de Megiddo (Tell Mutesellim), que ha podido ser reconstruida gracias a las pruebas arqueológicas, cf. especialmente A. ALT, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), pags. 67-85.

suponer que debió de producirse en el período de tiempo durante el cual las tribus procedían a su asentamiento, asegurando y ampliando sus propiedades. Hemos de suponer que con esta victoria se coronaba el trabajo de consolidación y se afianzaba la posición de los israelitas frente a los antiguos habitantes. Desde luego, es evidente que la simple diferencia en la forma de vida de ambas partes, ya de por sí debió de provocar una tensión latente e, incluso en aquellos aspectos en que existían ciertos acuerdos entre ellos, dicha tensión debió de conducir a conflictos más o menos graves.

Este fue el caso de ʾĂbīmélek, «hijo de Yĕrubbáʿal»[1] (Jue cap. 9). Se trata de un incidente provocado por las relaciones especiales que existían entre la ciudad de Siquem y la tribu de Manasés, pero este caso particular nos ilustra sobre una situación general, al demostrarnos hasta qué punto la diferencia de la estructura social entre israelitas y cananeos era capaz de provocar una tensión, así como ciertas disensiones incluso en aquellos casos donde existían acuerdos entre ambas partes. Las mismas causas pudieron producir fricciones en otros lugares, aun cuando no tengamos noticias de ello[2]. Según Jue cap. 9, el motivo de la acción de ʾĂbīmélek fue la incorporación de Siquem a la tribu de Manasés (cf. pág. 146). Esta anexión daba por sentada la existencia de un *connubium* entre israelitas y cananeos. En aquellos momentos el clan de Manasés estaba dominado por el clan de Yĕrubbáʿal que moraba en ʿŎfrāh, y su dominio se extendía sobre la ciudad-estado de Siquem. ʾĂbīmélek, miembro ambicioso de dicho clan, hijo de madre siquemita, supo aprovecharse de la antipatía que los antiguos aristócratas siquemitas[3] sentían hacia los gobernantes del clan cananeo, y con su ayuda logró asesinar a la mayor parte de los hombres del clan de Yĕrubbáʿal.

A continuación, haciendo destacar su origen siquemita, que cuando menos le correspondía por parte de madre, y con la ayuda de la aristocracia local se hizo nombrar rey de Siquem. No contento con ser el reyezuelo de una ciudad-estado cananea, según las antiguas costumbres, y valiéndose de la persuación y la violencia trató de extender su dominio entre los clanes de Efraím y de Manasés, que se hallaban instalados en las montañas alrededor de Siquem[4]. Esta dominación fue adquiriendo un carácter inorgánico e híbrido, que fue la causa de su pronta decadencia. No bastándole con ser rey de la ciudad de Siquem, y en su deseo de extender al máximo su dominio sobre las tribus israelitas, ʾĂbīmélek decidió trasladar su residencia de Siquem a ʾĂrūmāh (la moderna el-ʿOrmah, a unos 10 km al sudoeste de Siquem, en territorio efraimita), dejando en Siquem a un «delegado» *(pāqīd)* para que le representase. Los siquemitas

[1] La ecuación Yĕrubbáʿal = Gedeón (Jue 7,1; 8,35; cf. 6, 25-32), evidentemente es secundaria, a pesar de ser bastante antigua; probablemente se basa en el hecho de que Gedeon habitara también ʿŌfrāh. Sin embargo, es probable que se deba al mantenimiento de la historia de ʾĂbīmelek como un apéndice de las de Gedeon.

[2] Las relaciones de la tribu de Benjamín con las cuatro ciudades anexionadas (cf. pág. 146) no parecen haber continuado sin dificultades. Sabemos que mas adelante el benjaminita Saúl, convertido en rey, intervino con la fuerza contra alguna de estas ciudades; cf. 2 Sm 21,1 y sigs. (Gabaon) y 2 Sm 4, 2-3 (Bĕʾĕrōt)

[3] En aquellos tiempos Siquem estaba gobernada, no por un rey local, sino por una aristocracia, como ocurre en algunos casos a las ciudades cananeas de la época de el-ʿAmārnah.

[4] En tiempos de el-ʿAmārnah, el monarca de Siquem, Labayu, había extendido considerablemente sus dominios hacia el macizo central de Palestina (cf A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palastina* [1925], pag. 18 y sigs = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I [1953], pag. 108 y sigs.). En aquellos tiempos, dicho territorio, apenas se hallaba ocupado por las tribus israelitas, por lo tanto, Labayu se enfrento con una situacion distinta de la que existia en epoca de ʾĂbimelek.

que fueron los primeros en ayudarle a convertirse en rey, consideraron dicho acto como una prueba de infidelidad, y se sublevaron contra ʾĂbīmélek. Este último atacó la ciudad con la ayuda de mercenarios que debió de enrolar gracias al dinero siquemita, con la idea de exterminar al clan de Yĕrubbáʿal, y a título de inauguración de su reino, la tomó y la destruyó, con lo cual echó por tierra las bases de su realeza, lo que le llevó prontamente a su pérdida. Al parecer, con la conquista de ciertas partes del territorio de Manasés y de Efraím trató de extender su poder en distintas direcciones, y finalmente lo encontramos ocupado en atacar la ciudad de Tébeṣ (hoy Ṭūbās, unos 15 km al noroeste de Siquem). Allí fue donde encontró la muerte. Su realeza, obra enteramente personal, halló así un rápido final.

La aparición de ʾĂbīmélek constituyó un simple episodio, y al parecer no tuvo consecuencias históricas [1]. Se hace difícil considerar esta aventura como un primer paso para constituir, como se hizo después, un reino en territorio israelita. Las relaciones entre Siquem y Manasés volvieron a ser las de antes de su muerte. No obstante, el caso de Manasés resulta interesante al demostrar la existencia de cierta tensión entre israelitas y cananeos, que ʾĂbīmélek había intentado aprovechar en beneficio propio, pero sin poder llegar hasta el final. Un detalle digno de tener en cuenta es el hecho de que según la tradición ʾĂbīmélek fue el primer israelita, aunque por línea materna fuese mezcla de hebreo y cananeo, en ser proclamado rey.

[1] Es muy posible, pero no seguro, que el traslado del santuario central anfictiónico de Siquem a Betel, tuviese relación con las perturbaciones de la época de ʾĂbīmelek (cf. pags. 98-99).

§ 13. *Conflictos de los israelitas con sus vecinos*

La liga de las tribus israelitas en la zona oriental tenía una serie de vecinos que también llegaron a Palestina procedentes del desierto y la estepa, asentándose casi al mismo tiempo que ellas y de manera parecida, formando parte de una migración similar. Se instalaron en zonas favorecidas y fértiles al límite oriental de Palestina, y con el transcurso del tiempo se constituyeron en pueblos independientes, especialmente en el sur de Transjordania, alcanzando esta forma de estado en una época relativamente pronta. No sabemos casi nada sobre el proceso gradual de su instalación y consolidación en el país. Lo único que gracias a la arqueología puede comprobarse es que, en los períodos del Bronce II y III, desde la parte meridional de Transjordania hasta la región del Yabbōq, no existía población sedentaria alguna, y hasta el siglo XIII A. C. [1] no empezaron a ser ocupadas con instalaciones fijas. Al principio no hubo motivos para que se produjeran conflictos armados entre unos pueblos en formación, de carácter muy similar al de las tribus israelitas, cada uno de los cuales poseía sus propios territorios, pero como todos los pueblos fuertes, pronto trataron de ampliar sus posesiones y es posible que se produjesen motivos de choque. Si hemos de atender a la tradición, parece evidente que al principio la actividad guerrera fue iniciada por los vecinos orientales, cuyo espacio vital se hallaba cerrado por el este por el desierto, y que, por lo tanto, se veían compelidos a extenderse hacia el oeste. En estas circunstancias, las tribus israelitas se vieron obligadas a defender sus territorios contra dichos ataques.

En la Transjordania meridional, al sur del Wādī el-Ḥeṣā, que desemboca al extremo sur del mar Muerto, los edomitas se habían instalado en los montes al este de la gran cortadura formada por el Wādī el-ʿArabah. Muy pronto formaron un estado, y quizás nombraron reyes por elección (cf. Gn 36, 31-39). Edom quedaba bastante lejos, y como sus fronteras no estaban en contacto con Israel, no había motivo para que se produjeran hostilidades.

Al norte del Wādī el-Ḥeṣā, en la orilla este del mar Muerto, existía el país de los moabitas. Su territorio se extendía, por el norte hasta el Arnón (hoy Seil el-Mōǧib), pero durante toda su larga historia siempre habían intentado apoderarse de la fértil llanura situada al norte de este río, y de hecho, en diferentes épocas habían llegado a poseer distintas partes de dicha llanura. La única posibilidad de extender sus posesiones era en dirección norte, cruzando el Arnón, pero entonces quedaba en la vecindad de las tribus israelitas. En primer lugar, la meseta situada al norte del Arnón, parece haber estado ocupada durante el siglo XIII A. C. por una serie de pequeños reinos-ciudad tales como el de Ḥešbōn, cuyos vecinos los gaditas terminaron conquistando. No estamos en condiciones de saber exactamente quién había fundado estas ciudades, que también existían en forma esporádica al sur del Arnón [2], ni quién las habían habitado y dirigido [3]. Las del sur del Arnón pronto fueron absorbidas por el naciente estado moabita, mientras que las del norte de este río, entre Moab e Israel,

[1] Cf. N. GLUECK, *AASOR*, 14 (1934) y 15 (1935).

[2] Según las evidencias arqueológicas, una buena prueba de ello la constituye el antiguo lugar de Bālūʿah.

[3] Cf. A. ALT, *PJB*, 36 (1940), pág. 29 y sigs.: se refiere especialmente a la estela de Bālūʿah, y a su curiosa inscripción en escritura cretense lineal B.

todavía pudieron conservar su independencia durante cierto tiempo. Los moabitas lograron formar relativamente pronto un estado y, al igual que los edomitas, tuvieron sus reyes mucho antes que la idea de una monarquía se desarrollase en Israel. En realidad, nada sabemos sobre la manera cómo Moab formó su estado, y cabe preguntarse si desde un principio no existió una monarquía que gobernase el conjunto del país. Tenemos la impresión que los reyes moabitas a quienes encontramos en el AT fueron reyezuelos que gobernaron simultáneamente.

La situación o el estado de cosas más antiguo que podemos columbrar, es que los moabitas se habían adentrado bastante profundamente al norte del Arnón, cuando menos a lo largo de las montañas que bordeaban la orilla oriental del mar Muerto, en el supuesto que las ciudades situadas más al este sobre la meseta fuesen todavía independientes en dicha época [1]. Entre Ḥešbōn (Ḥesbān) y el extremo norte del mar Muerto, en el saliente de un terraplén en las montañas transjordanas que domina la depresión del río, y en el lugar correspondiente al actual Ḫirbet el-Šeiḫ Ǧāyil, estaba la ciudad de Bēt Pĕʿōr y su célebre santuario de Báʿal Pĕʿōr. Los israelitas, especialmente aquellos que antes habían pertenecido a la tribu de Gad se reunían en este santuario con los moabitas. Al parecer se trataba de un santuario fronterizo, aun cuando se hallase en territorio moabita. Esta situación es la que aparece en la narración de Nm 25,1-5 y especialmente en los relatos de Balaam de Nm caps. 22-24 [2]. En este último

[1] Mas detalles sobre lo que sigue en M. Noth, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), pag. 17 y sigs.

[2] Verdad es que, en el contexto tradicional, las historias de Balaam, aparecen en el periodo de ocupación del país, pero permiten suponer originalmente que los israelitas ya habían consolidado sus posesiones territoriales.

se pone en evidencia que las relaciones entre vecinos no siempre eran amistosas. Es evidente que en la historia de Balaam no se menciona ningún altercado bélico con Bālāq «rey de los moabitas» y, en el fondo, el *status quo* entre Israel y Moab continuó inalterado, aun cuando se supone que ambas partes se consideraban como enemigos, a pesar de su común participación en el culto de Bá'al Pĕ'ōr.

Sin embargo, en esta época primitiva, las posesiones maobitas se extendían hasta la depresión jordana, al oeste de Bēt Pĕ'ōr. Allí se hallaban situadas las *'ărābōt mō'āb* en la costa oriental del Jordán, y enfrente las *'ărābōt yĕrīḥō*. Así se designan las partes de la depresión del Jordán *(hă-'ărābāh)* pertenecientes a Moab o las de la ciudad-estado de Jericó en la otra parte. Ahora bien, el término *'ărābōt mō'āb* sólo aparece en la narración más tardía del Pentateuco, a pesar de que debió aparecer en época muy remota. Lo importante sería poder saber si ocurrió lo mismo en la época que nos interesa. La parte más meridional de la depresión jordana, en la orilla norte del mar muerto, al este del río, en un momento dado sería propiedad de los moabitas, precisamente en la época en que eran vecinos de los gaditas en el santuario de Bá'al Pĕ'ōr. Esta prolongación del territorio moabita hacia el valle del Jordán, se da por supuesta en el relato de 'Ēhūd (Jue 3,12-30). Según este texto, cierto día los moabitas cruzaron el río y ocuparon el territorio de la primitiva ciudad-estado de Jericó, obligando a sus habitantes benjamitas a pagarles un tributo, hasta que, por fin, el benjaminita 'Ēhūd, que tenía el encargo de pagar el tributo, logró asesinar a 'Eglōn, «rey de Moab» [1], y aprovechándose del desorden provocado entre los moabitas, con la ayuda de los benjaminitas y los efraimitas llamados en su socorro, logró desposeer a los moabitas de sus posesiones al oeste del Jordán. La finalidad prevista se había logrado, es decir, evitar la expansión moabita en Cisjordania. La situación que en dicha época se consideraba como normal había quedado restablecida, de manera que el curso inferior del Jordán formaba la frontera entre Moab e Israel; en cambio, el relato de 'Ēhūd no indica la menor posibilidad de que los israelitas pudiesen cruzar al este del Jordán.

Sin embargo, los moabitas proseguían extendiéndose de manera extraordinaria hacia el norte, pero ésta era una situación que no podía prolongarse mucho. Cuando menos en los comienzos de la época de los reyes una buena parte de la llanura al norte del Arnón no sólo pertenecía al estado de Israel, sino que estaba habitada por numerosos israelitas. Esto no pudo lograrse de improviso, ni tampoco sin guerras, o cuando menos sin numerosas escaramuzas. Sobre ello no sabemos nada en absoluto porque, en lo que se refiere a la época anterior a la monarquía, y a la vida que entonces llevaban los israelitas, la tradición sólo relata los acontecimientos relacionados con la persona de ciertos jefes. No obstante, fue la tribu de Gad la que pudo ensanchar sus territorios a costa de los moabitas, y quizás fue la conquista del estado urbano de Ḥešbōn lo que reforzó la situación de esta tribu hasta el extremo de permitirle enfrentarse con los moabitas. Moab era un pueblo pequeño y su estado era muy reducido; por lo tanto, no podía movilizar grandes fuerzas y sólo pudo alcanzar algún éxito sobre Israel cuando las circunstancias les fueron particularmente favorables. Al principio los moabitas pudieron extenderse bastante hacia el norte, más allá del Arnón, cuando las

[1] Por desgracia, el relato de 'Ēhūd no da a entender dónde ocurrió el asesinato de 'Eglōn (s fue al oeste o al este del Jordán).

instalaciones israelitas en Transjordania eran todavía muy débiles y la tribu de Gad se limitaba a un pequeño territorio poco fértil, que se componía en su mayor parte de pastos (Nm 32,1). Sin embargo, Gad fue extendiéndose más adelante por el borde oeste de la meseta hasta llegar al Arnón, tal como lo hace destacar el rey Mēša' de Moab, a mediados del siglo IX. La inscripción de Mēša' (lín. 10) indica que «los hombres de Gad» habían habitado siempre en el país de 'Ăṭārōt (la moderna 'Aṭārūz, a unos 12 km al norte del Arnón), y la ciudad de Dībōn (hoy Ḏībān, a 5 km al norte del Arnón), que en Nm 33,45-46 aparece designada como Dībōn Gād, no sólo fue incorporada más tarde al estado israelita, sino que estuvo habitada por israelitas (gaditas). La expansión de la tribu de Gad debió de producirse antes de la época de los reyes, pero no sabemos hasta qué límites pudo llegar al este tras apoderarse de otras ciudades de la meseta.

Los ammonitas habitaban al noroeste del Moab, en la región del curso superior del Yabbōq. Su centro era la ciudad de Rabbāh (llamada, por tal motivo *rabbat bĕnē 'ammōn*), en el sitio de 'Ammān, la capital actual de Transjordania, cuyo nombre conserva el recuerdo de los ammonitas. Tuvieron una monarquía y formaron muy pronto un pequeño estado, desde luego mucho antes que los israelitas.

Las alianzas que en algunas ocasiones concertaron con los arameos, sus vecinos del norte, hacen suponer que debían de estar emparentados con ellos. Al principio no tuvieron relación alguna con los israelitas, de quienes vivían muy alejados. Cuando el antiguo territorio de Galaad, al sur del Yabbōq, fue ocupado por los efraimitas, llegados de la montaña de Efraím, al oeste del Jordán, empezaron a producirse choques, en especial debido a que los ammonitas tenían una tenden-

cia a expansionarse hacia el noroeste. Allí se encuentra la pequeña llanura fértil actualmente denominada el-Buqei'a, al norte del actual centro de comunicaciones de el-Ṣuweiliḥ, y los ammonitas se instalaron en ella sólidamente al no tener posibilidad de extenderse en otras direcciones. Por esta circunstancia, quedaron en contacto directo con los efraimitas del país de Galaad, con quienes tuvieron que enfrentarse si querían proseguir su expansión hacia el noroeste, y de hecho llegó un día en que se vieron obligados a atacarles, tal como se explica en la historia de Jefté (Jue 10,6-12,6) [1]. Según este relato, ocuparon la localidad de Galaad (hoy Ḫirbet Ǧil'ād), establecimiento situado en el «monte de Galaad» que da nombre a todo el territorio. Evidentemente esta ocupación sólo pudo realizarse mediante la fuerza (Jue 10,17). Las gentes de Galaad buscaron a un caudillo para rechazar esta agresión y, al no hallarlo en sus filas, se dirigieron a un cierto Jefté, hijo bastardo y desheredado de un hombre de Galaad, que vivía al frente de una banda de aventureros en el «país de Ṭōb» [2] y había destacado por sus hazañas guerreras. Jefté reunió los hombres de armas de Galaad en la ciudad de Miṣpāh (probablemente donde se halla la actual el-Rešūni, a unos cuantos kilómetros al noroeste de Galaad), en cuyo santuario «el espíritu de Yahweh fue sobre él» (Jue 11,29). Convertido en jefe carismático de los galaaditas, se dirigió contra los ammonitas, los venció y los expulsó del territorio de Galaad [3], con lo cual el país volvió a ser propiedad de los efraimitas. A partir de entonces no sabemos de nuevas incursiones ammonitas contra Galaad [4]. Es evidente que los ammonitas no fueron molestados en sus posesiones (que debían de comprender la Buqei'a), y, por lo tanto, se trató simplemente de una guerra defensiva. Posteriormente Jefté ostentó el cargo de «juez de Israel» durante seis años, hasta su muerte (Jue 12,7).

En el norte de 'Ammōn, y durante los primeros tiempos de Israel, los arameos estuvieron a punto de afianzarse sólidamente en Palestina y constituirse en estado [5]. Durante cierto tiempo, un grupo de arameos se instaló al sur del Yabbōq, al este del país de Galaad, y fue allí donde se produjo el primer contacto que registra la historia entre israelitas y arameos, que por cierto tuvo carácter pacífico. Después de un acuerdo entre ambas partes, se erigió un majano en las «montañas de Galaad» para que sirviese de frontera, comprometiéndose a no cruzarla con malas intenciones (Gn 31,44-54). En el relato popular sobre estos acuerdos, Jacob representa a Israel, es decir, a los efraimitas de Galaad, y Lābān representa a sus vecinos los arameos del este. Solamente se trataba de un convenio temporal, puesto que posiblemente estos pequeños grupos arameos no se habían instalado en dicho lugar de forma duradera. Sea lo que fuere, no se vuelve a oír hablar de arameos al sur del Yabbōq, y es muy probable que los ammonitas se hubiesen trasladado a dicho lugar.

Aparte de esto, en los comienzos no volvieron a producirse nuevos contactos entre Israel y los arameos, que en el futuro debían intervenir en forma tan per-

[1] El pasaje de Jue 11,15-26, en el cual, y sin ningún fundamento, Moab figura como enemigo, es una interpolación secundaria. Jue 11,30.31.34-40 y Jue 12,1-6 contienen relatos separados.

[2] Por desgracia, se hace imposible establecer dónde se hallaba ese «país de Ṭōb» (cf. 2 Sm 10, 6.8). Probablemente era un distrito de Trasjordania escasamente habitado en aquella época, y posiblemente situado al norte del Yabbōq.

[3] Resulta imposible desgraciadamente, identificar los lugares citados en Jue 11,33, que delimitan el teatro de la batalla.

[4] Posteriormente, y en circunstancias diferentes, los ammonitas atacaron de nuevo las posesiones israelitas en Trasjordania (cf. pág. 167).

[5] Más detalles en M. Noth, *BBLAK*, 68 (1946-1951), pág. 19 y sigs.

sistente en la historia israelita. Fue la ocupación progresiva del país en el norte del Yabbōq, en la actual región de ʿAğlūn, por parte de los manasitas llegados a Cisjordania lo que puso a Israel en la vecindad de los arameos instalados en el noroeste y al norte de esa comarca. Pero ello no ocurrió hasta más tarde. De momento era el territorio de las ciudades-estado cananeas de la Transjordania septentrional el que se hallaba en el borde de el-ʿAğlūn. En contraste con la Transjordania meridional, los estados de esta región subsistieron durante toda la Edad del Bronce II y III, y persistieron hasta la Edad del Hierro. En las

dos orillas del Yarmūk, en el país de Basán, había numerosos centros urbanos situados en la fértil meseta del alto macizo basáltico del Ğebel el-Drūz. La tradición del AT nos habla de cierto ʿŌg, rey de Basán, que vivió en ʿAštārōt (hoy Tell ʿAštarah) y en ʾEdreʿī (hoy Derʿah en el límite meridional del valle del Yarmūk) [1], y que rigió numerosas ciudades del país de Basán (Dt 3,1-7; cf. Nm 21, 33-35; Jos 13,12.30-31). Este relato sólo aparece en las partes deuteronómicas, principales y secundarias, pero no existe la menor duda de que el redactor de estos textos los incluyó por tratarse de una tradición existente. En él se da por sabido que el país de Basán comprendía algunas antiguas ciudades, que empezaron a despertar el interés de Israel tan pronto como los manasitas se extendieron por el territorio al norte del Yabbōq hasta alcanzar las fronteras de esas ciudades-estado. No obstante, la figura del rey ʿŌg no ha quedado histó-

[1] En su origen ʿAštārōt no era sino la residencia de ʿŌg (cf. Jos 9,10); fue más tarde cuando se le agregó el lugar de la batalla de ʾEdreʿī.

ricamente bien definida. Resulta muy curioso que el rey de una de las ciudades-estado ostentase el dominio sobre las demás de la región, y sólo se concibe como un episodio pasajero del cual los israelitas oyeron hablar. Pero la circunstancia de que este rey se incluya entre los *rĕfā'īm*, los extraordinarios gigantes que inspiraban asombro a sus antepasados, y a quienes se atribuye la erección de numerosos y antiguos monumentos megalíticos [1] hallados en la Transjordania septentrional, muestra que a lo más se trata de un fenómeno histórico de perfil vago. Por lo tanto, los israelitas sólo conocieron a ʿŌg, rey de Basán, a través de los relatos procedentes de las ciudades estado de Basán, no directamente de circunstancias históricas. Así, pues, la victoria de los israelitas sobre ʿŌg, en Edreʿī, difícilmente puede ser considerada como un acontecimiento histórico, y sólo debe ser apreciada como manifestación indirecta de las reivindicaciones de Israel sobre los territorios de las ciudades-estado de la Transjordania septentrional, aun cuando nunca logró instalarse en ellas. Todo hace suponer que en los primeros tiempos no hubo ningún conflicto bélico con las ciudades-estado, y que reinó una coexistencia pacífica como ocurrió en otros lugares de Palestina, con tanto mayor motivo cuanto que los establecimientos de Manasés en el-ʿAğlūn no eran muy numerosos y no tenían necesidad urgente alguna de ampliar su territorio. Por su parte, las ciudades de Basán carecían de motivos para irse de su fértil meseta e invadir los montes boscosos del norte del Yabbōq.

Por el lado oriental, donde había los vecinos contra los cuales los israelitas se habían visto obligados a defenderse en un principio, Palestina quedaba abierta a las incursiones de los nómadas del desierto, cuyo objeto no era precisamente el de instalarse en Palestina, sino el de robar sus productos. El peligro existió desde el momento en que, habiéndose domesticado los camellos, los grupos de alguna importancia pudieron no solamente vivir con cierta independencia de los pozos de agua, sino recorrer grandes distancias en la tierra árida y desplazarse rápidamente de un lugar a otro. En tiempos primitivos, el camello no era totalmente desconocido de los pueblos de Oriente, pero, si hemos de creer a las fuentes literarias y arqueológicas, hasta el Bronce III no llegó a alcanzar cierta importancia. Hasta después de la época en que los israelitas se instalaron en Palestina, el camello no estuvo lo suficientemente domesticado para transformar la vida de los beduinos, y sobre este particular poseemos detalles concretos a partir de la primera época árabe [2]. Tan pronto se aprendió a utilizar el camello, se abrieron nuevas posibilidades a las gentes del desierto que tan próximas se hallaban al territorio palestino. Esto constituye el fondo de la historia de Gedeón (Jue caps. 6-8), donde se narran las incursiones de los madianitas del este contra Cisjordania [3]. Los madianitas constituían una importante asociación de tribus, que ocupaba una considerable superficie al este y al sur de Palestina [4]. Cierto día,

[1] Lo que muestra plenamente que la tradición sobre ʿŌg carece de unidad, es el hecho de que, según Dt 3,11, el «lecho de hierro» del rey ʿŌg era tal vez un dolmen de basalto que se enseñaba cerca de la ammonita Rabbāh.

[2] Cf. W. F. ALBRIGHT, *De la Edad de Piedra al Cristianismo* (1959, trad. esp.); *Archaeology and the Religion of Israel* (² 1946), pag. 96 y sig., Albright admite, y con razón según nuestros conocimientos, que la verdadera domesticación del camello se produjo alrededor de 1100 A. C.

[3] En Jue 6,3 33; 7,12, al mismo tiempo que a los madianitas, se citan a los amalecitas y a los «hijos del Oriente», es decir, a los habitantes del desierto oriental en general.

[4] Segun Nm 22, 4.7, los madianitas participaron en el culto a Bāʿal Pĕʿōr (cf. pág. 155), lo cual no es de extrañar, puesto que habitaban en la vecindad de la Transjordania oriental. Por otra parte, los hallamos tambien en el desierto meridional, que es donde se situa el relato del encuentro de Israel

montados en sus camellos, iniciaron sus incursiones en Palestina, cruzando el país en dirección a la costa [1]; estas invasiones se producían siempre después de la sementera y cuando las mieses estaban crecidas. Dejaban que sus camellos pastasen en ellas y, según fuesen sus necesidades, se llevaban los productos del país y el ganado que no habían quedado destruidos en el curso de la invasión. Las regiones más amenazadas eran naturalmente las llanuras fértiles tales como la de Yizrĕʿēʾl (Jue 6,33), aun cuando las posesiones israelitas de las montañas tampoco quedaban a salvo. Su aparición, que al parecer se producía cada año en determinada época, provocaba un pánico extraordinario en el país. La rapidez de estos nómadas sobre sus camellos era inaudita y peligrosa. El terror que inspiraban puede apreciarse todavía en el relato de Gedeón, donde hace referencia a la «innumerable» cantidad de camellos de los madianitas (Jue 6,5; 7,12), y cuando dice que «por miedo a Madián los hijos de Israel se hicieron los refugios que hay en las montañas, en las grutas y en las cumbres» (Jue 6,2).

Gedeón, individuo de Manasés, originario del clan de los abiezritas, instalado en ʿŎfrāh, fue quien acometió la empresa de enfrentarse con el peligro. La tribu de Manasés que habitaba al sur de la llanura de Yizrĕʿēʾl, tuvo que sufrir aquellas incursiones. Poniéndose al frente de una pequeña tropa de gentes de su tribu (cf. Jue 7,2-7), Gedeón atacó el campamento de una banda de madianitas que, después de su pillaje por la llanura, se hallaba entregado al sueño cerca del manantial de Ḥărōd (hoy ʿAin Ğālūd) y al extremo sudoeste de la llanura de Yizrĕʿēʾl. Este ataque imprevisto y bien preparado provocó tal pánico en los madianitas, que no pensaron sino en escapar con sus camellos; atravesaron la llanura del Nahr Ğālūd hasta llegar al Jordán, cruzaron éste y huyeron hacia oriente [2]. Esta victoria de Gedeón sobre los madianitas pareció terminar con este azote o cuando menos logró despertar el instinto de resistencia en los habitantes, hasta tal punto que no se volvió a oír hablar de incursiones madianitas. El miedo que habían inspirado fue tal, que durante mucho tiempo se habló de la hazaña de Gedeón al romper el embrujamiento. Por este motivo, en Is 9,3 se cita «el día de Madián», es decir, el día de la victoria sobre los madianitas, como ejemplo de aquel triunfo especialmente brillante, que fue la extraordinaria victoria de Gedeón el manasita.

En los primeros tiempos de la ocupación de Palestina por los israelitas, la amenaza más peligrosa para la existencia de Israel no procedía precisamente del este, ni de los pequeños pueblos vecinos de la frontera oriental del país, ni de las eventuales incursiones de los nómadas, ni de las antiguas poblaciones cananeas, cuyas fuerzas armadas no hubieran sabido emplearse en empresas de importancia, sino de los elementos que se habían instalado al oeste, aproximadamente en la misma época que las tribus israelitas, es decir, de los filisteos y de sus parientes

con los madianitas en el «monte de Dios» (Éx 18,1 y sigs.). Si en realidad formaban una gran unidad tribal, no es de extrañar la gran extensión de su territorio. El lugar de Madián, que está al este del golfo de el-ʿAqabah, nos proporciona una prueba, datada de tiempos romanos, de que vivían allí (la prueba se halla, por ejemplo, en R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 5, 6 [1923], página 347, n.° 1). Cabe en lo posible que hubiesen tenido su origen en este remoto distrito.

[1] En Jue 6,4, Gaza figura en este contexto.

[2] Resulta imposible reconstruir los detalles del acontecimiento. El relato principal de Jue 7,1-8,3 se une a los elementos etiológicos relacionados con nombres de ciudades (7,25); y Jue 8, 4-21 contiene el final de un relato paralelo que, en muchos aspectos, se separa del relato principal. La relación entre ambos relatos, así como entre éstos y los acontecimientos históricos, carece de una explicación segura.

los «Pueblos del Mar», convertidos en clase rectora de una serie de ciudades del Bronce I, en la llanura costera. Representaban la fuerza más poderosa del país y ejercían una considerable actividad militar, que empezaba a dejarse sentir en los territorios de las ciudades cananeas. Al principio no tuvieron conflictos de gran envergadura con los israelitas, a menos que quiera considerarse que Sīsĕrā' pertenecía a la casta rectora de los «Pueblos del Mar». En todo caso Sīsĕrā' se hallaba al frente de un grupo de estados cananeos de la llanura de Yizrĕ'ēl y quizás también de Acre, sobre los cuales Bārāq alcanzó su célebre victoria (cf. pág 150). Hasta llegar al relato de Sansón (Jue caps. 13-16), no se oye hablar de filisteos en el sentido estricto de la palabra, a pesar de que reinaban en sus cinco ciudades-estado, al sur de la llanura costera palestina. La tribu de Dan, a la cual pertenecía Sansón, y que trataba de poner pie en el país de las colinas de la actual Ṣar'ah, vivía oprimida por sus vecinos los filisteos, y todo lo que sabemos de Sansón es que a causa de su superioridad, hizo víctimas de jugarretas a los filisteos hasta el día que cayó en sus manos. La tribu de Dan se vio obligada a marcharse de las colinas [1], y sólo dejó tras ella unos rezagados en la región de Ṣar'ah, mientras trataba de hallar un nuevo territorio al norte del país, cerca de las fuentes del Jordán.

Los filisteos, aliados quizás con los otros «Pueblos del Mar» que habitaban más al norte, debieron de intentar someter todo el país, especialmente Cisjordania. Era inminente una lucha decisiva entre ellos y los israelitas por la supremacía en Palestina, y este conflicto provocaría una mayor expansión del poder político de Israel, totalmente inesperado para él. Es característico que los israelitas, después de su instalación en el país, en sus conflictos con los habitantes del mismo y sus vecinos, nunca tuvieran en cuenta la posibilidad de poseer exclusivamente Palestina como algo que interesase al conjunto de tribus. Cada una de éstas se preocupaba únicamente de conservar sus posesiones o, en caso de necesidad, de tratar de ensancharlas. En ciertos momentos, algunas tribus vecinas llegaron a defender sus intereses comunes combatiendo juntas, pero, en los primeros tiempos, nunca se ve a la liga israelita luchando de común acuerdo para asegurar la posesión de sus territorios o defender su existencia. Es de suponer que esto no debió de ocurrir nunca. Más tarde, cuando el concepto deuteronomista del «período de los Jueces» dio valor y dimensión panisraelita a los jefes carismáticos, salidos de ciertas tribus o de ciertos grupos de tribus, la antigua tradición muestra que su papel fue limitado. Si adquirieron importancia exagerada se debió a su asimilación al cargo de «juez» de Israel (cf. págs. 104-105), que, aunque estuviese vinculado al conjunto de Israel, sólo tenía importancia en el desempeño de las funciones internas de las tribus.

[1] Según Jue 1,34 y sigs., los danitas se vieron obligados a ceder a la presión de los amorreos. Es posible que ocurriera así, pero en tal caso los filisteos debían de estar detrás de ellos.

Capítulo II

HACIA UNA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

§ 14. *El episodio de la monarquía de Saúl*

Desde tiempo inmemorial, las ciudades cananeas de Siria-Palestina estaban gobernadas por reyes, rodeados por una casta rectora de tipo feudal. Los filisteos, y quizás también otros grupos de «Pueblos del Mar», contaban asimismo con «príncipes» [1] que residían en los centros urbanos, con un séquito de guerreros bien armados y un acompañamiento de jefes mercenarios [2], a quienes se concedía una pequeña porción de tierra, con la obligación de prestar servicio de armas con los mercenarios que reunían entre todos [3]. Por lo tanto, representaban una potencia militar de mucha cohesión. Los vecinos de la Transjordania meridional, que se habían asentado casi al mismo tiempo que las tribus israelitas, parece ser que ya desde un principio habían formado pequeños estados, cada uno de los cuales constituía un reino; incluso los grupos arameos, que poco a poco se iban consolidando en sus tierras de cultivo en el límite de la Transjordania septentrional, procedían a crear las organizaciones políticas de sus estados, todavía inestables, poniendo reyes al frente de los mismos [4].

En la liga sagrada de las tribus israelitas, la concentración del poder político y la formación de un estado no llegó a realizarse hasta mucho después de haberse asentado en Palestina. El cuidado de su estabilidad y su seguridad dependía de cada una de las tribus; pero es evidente que en Israel existían obstáculos concretos para una evolución en este sentido. Jue 8,22-23 nos recuerda que Gedeón, después de su victoria contra los madianitas, fue invitado por los israelitas a que aceptase convertirse en «soberano» hereditario de Israel. Pero Gedeón les contestó: «No reinaré yo sobre vosotros, ni reinará tampoco mi hijo. Yahweh será vuestro rey». Es posible que este relato fuese redactado en una época en que los reyes habían hecho aparición en Israel, y sea una crítica de la monarquía existente; pero ciertamente refleja una actitud frecuente entre las tribus de Israel antes de la aparición de la monarquía, y esta actitud confirma claramente el hecho de que históricamente la idea de un rey no fuese aceptada hasta

[1] El AT los llama especialmente, *sĕrānīm* palabra que se ha relacionado con el nombre τύραννος, que no es de origen griego.

[2] Cf. como ejemplo la descripción de Goliat en 1Sm 17,4 y sigs.

[3] Durante algún tiempo David estuvo en esta situación; cf. 1Sm 27,2 y sigs.; 29,1 y sigs.

[4] Más detalles en M. Noth, *BBLAK*, 68 (1946-1951), pág. 25 y sigs.

muy tarde, y aun con manifiesta repugnancia. Las razones que aparecen en el relato de Gedeón, para rechazar una monarquía hereditaria reflejan la opinión auténtica, que prevalecía entre las viejas tribus, sobre una institución que entre sus vecinos presentaba los más variados ejemplos. La liga sagrada de las tribus de Israel confiaba exclusivamente en su Dios y en su voluntad lo que se reflejaría en la manifestación histórica de la «singularidad» de Israel.

Si Israel acabó fundando una monarquía [1], separándose del camino que hasta entonces había seguido para desarrollarse como fuerza política a ejemplo de los pueblos vecinos, es indudable que fue empujado a ello por los cambios de la situación histórica de Palestina, los cuales amenazaban la continuidad y la existencia del conjunto Israel. El fondo histórico de la elevación de Saúl a la monarquía lo constituyó el creciente poder de los filisteos, que trataban de alcanzar el dominio absoluto sobre la totalidad del país. Por un antiguo relato sobre el destino del Arca santa, que procede aproximadamente de la época de David, y que aparece en 1Sm 4,1-7,1 y 2Sm 6,1-16.17-19 [2], nos enteramos del primer choque militar importante entre los israelitas y los filisteos, que ocurrió hacia el año 1000 A. C. [3]. Los filisteos reunieron sus fuerzas en ʾĂfēq (probablemente la moderna Tell el-Muḫmār, cerca de Raʾs el-ʿAin [4]), en el curso superior del río actualmente conocido por Nahr el-ʿAuğā, que desemboca en el Mediterráneo al norte de Joppe. ʾĂfēq se hallaba situada al norte del país filisteo y constituía un excelente punto de partida para una incursión por las montañas de la Palestina central, próximas al este de esta ciudad, donde se habían instalado las tribus centrales. Evidentemente el ataque fue premeditado, puesto que la iniciativa partió de los filisteos. Después de haberse asegurado, de acuerdo con los «Pueblos del Mar» instalados en el país, el dominio sobre las ciudades-estado cananeas de la llanura costera, para poder extenderlo sobre toda Palestina, se veían en la necesidad de empezar sometiendo a las tribus israelitas. En vista del inminente peligro, los israelitas se reunieron en ʾEben hā-ʿÉzer, que se halla en el límite de las montañas, frente a ʾĂfēq, aproximadamente en el lugar de la actual Meğdel Yābah. Se hace difícil concretar quiénes se hallaban al lado de Israel, Es probable que los principales elementos pertenecieran a las fuerzas de Efraím. que era la tribu más amenazada desde ʾĂfēq, pero es evidente que la mayoría de las tribus vecinas de la Palestina central debieron de unirse a Efraím y nada tendría de particular que, teniendo en cuenta la importancia del peligro, incluso las demás hubieran enviado más refuerzos. El primer encuentro constituyó una victoria para los filisteos. Entonces se hizo traer el Arca desde Šilōh, el santuario anfictiónico, para que los israelitas, que estaban en situación apurada, tuvieran la garantía de la presencia de Dios entre ellos durante la segunda batalla. La «historia del Arca», cuyo único tema especial son las vicisitudes de la misma, es la única que nos relata el caso; pero el hecho de llevar el Arca al campo de batalla da a entender que el conjunto de la liga de las tribus israelitas se había desplegado contra los filisteos. De acuerdo con lo que sabemos por la tradición, ésta fue la primera vez que la liga se levantó como un solo hombre para asegurar

[1] Cf. especialmente A. ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina. Verfassungsgeschichtliche Studien (Reformationsprogramm der Universität Leipzig*, 1930) = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1953), pág. 1 y sigs.

[2] Sobre el alcance y contenido de esta «historia del Arca», cf. L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (*BWANT*, III, 6 [1926], pág. 4 y sigs.

[3] Sobre este período solamente es posible dar fechas aproximadas; cf. pág. 213.

[4] Cf. M. NOTH, *Das Buch Josua* (² 1953), pág. 72.

la existencia material de Israel. También fue la primera vez que sufrió un ataque peligroso para su conjunto. El hecho de que se produjeran dos batallas sucesivas nos hace suponer que, en el primer caso, fueron las partes amenazadas las que resistieron el ataque de los filisteos y que, tras el fracaso total de sus medios de defensa, el conjunto de la liga se levantó en armas junto a su santuario central. Sin embargo, en la segunda batalla los israelitas también fueron vencideo por fuerzas superiores, siendo la derrota tan completa, que el ejército hebros quedó deshecho y el Arca santa cayó en manos del vencedor (1Sm 4,10.11).

Las consecuencias de esta derrota fueron incalculables. Cuando, cuatro siglos más tarde, el profeta Jeremías dijo que el templo de Šilōh, que había albergado el Arca, había sido destruido y que todavía entonces era posible contemplar las ruinas del mismo (Jer 7,12.14; 26, 6.9), es muy posible que la destrucción hubiese sido llevada a cabo por los filisteos después de su victoria en ʾEben hā-ʿÉzer, que les abrió el camino de acceso a Šilōh (Seilūn) [1]. Después que el Arca hubo caído en sus manos, destruyeron el templo que la albergaba, aniquilando así el santuario central que mantenía unidas a las tribus israelitas, y a continuación, instalaron guarniciones en el territorio israelita. Sabemos que existía un «gobernador» o una «guarnición» *(nĕṣīb)* en la localidad benjaminita de Gabaa (el actual Tell el-Fūl, a 6 km al norte de Jerusalén), según 1Sm 10,5; 13,3, pero ignoramos la situación de las demás. Sin embargo, debieron de ocupar de esta forma los montes de la Cisjordania central. Israel fue además desarmado, y se

[1] Los descubrimientos arqueológicos, nos confirman también que Šilōh fue destruida alrededor de esta epoca.

trató de evitar que fabricara nuevas armas, por lo que prohibieron a los israelitas el oficio de herrero, con lo cual las herramientas necesarias para la agricultura u otros menesteres pacíficos tenían que ser forjadas por los filisteos (1Sm 13,19-22). Estas disposiciones sólo tenían eficacia a medida que iba siendo ocupado el territorio israelita, y la aparición de Saúl muestra que en algunas provincias extremas su autoridad no tenía efectividad. No obstante, cuando menos *de iure*, las tribus israelitas estaban sujetas a la autoridad filistea, la cual había alcanzado su objetivo de dominar Cisjordania a cualquier precio.

No ha de sorprender que la situación de Israel animase a sus otros vecinos a ampliar sus territorios a costa suya y a satisfacer algunas de sus antiguas ambiciones. Los ammonitas renovaron el intento que la victoria de Jefté había hecho fracasar. Al parecer, ocupaban el viejo país de Galaad al sur del Yabbōq, pero habían cruzado los límites al norte del mismo río. Sea como fuere, en dicha época los encontramos ocupados en asediar la ciudad de Yābēš [1], probablemente de fundación manasita, en el territorio del ʿAğlūn y del Wādī Yābis, cuyo nombre recuerda a la antigua ciudad[2]. En 1Sm 11,1 y sigs. leemos que las gentes de Yābēš, demasiado débiles para resistir, se habían mostrado dispuestas a un acuerdo con el monarca ammonita Nāḥāš, quien los había despreciado; entonces pidieron una tregua de siete días para pedir ayuda a los israelitas, cosa que al parecer les fue concedida con la seguridad de que nunca obtendrían lo que pretendían. Tanto si la descripción de los acontecimientos es correcta como si no lo es, cuando menos describe la situación en Transjordania; por una parte, la agresiva actividad y la seguridad de triunfo del pequeño pueblo ammonita y, por otra, el abandono en que se encontraban los elementos de Efraím y Manasés, instalados en Transjordania, ante la imposibilidad de lograr el socorro de sus vecinos del norte de Cisjordania, debido a que las tribus israelitas habían sido completamente desarmadas por los filisteos. Esto muestra asimismo que la influencia de los filisteos no se extendía más allá del río y que, por lo tanto, podían producirse en Transjordania acontecimientos que escaparan a su vigilancia.

La situación revela el ambiente que existía cuando se produjo la elevación de Saúl a la monarquía. Saúl, hijo de Kīš, era un benjaminita procedente de la localidad de Gabaa (hoy Tell el-Fūl) [3]. Sabemos que pertenecía a los miembros de su tribu que se habían instalado con plena libertad y que vivían con desahogo de la agricultura. El relato de 1Sm cap. 11 nos facilita con mucha exactitud los rasgos principales de su elevación al trono, aun cuando falten los detalles históricos de este acontecimiento. Según 1Sm cap. 11, la primera aparición pública de Saúl se produjo cuando «el espíritu de Dios» vino a él y empezó a actuar espontáneamente (ver. 6), lo que ocurrió cuando Saúl se enteró de que los ha-

[1] El nombre completo de «Yābēš (de) Galaad», que es el que se utiliza con mayor frecuencia, da a entender que el nombre de Galaad designaba una región que se extendía al norte del Yabbōq; cf. M. NOTH, *PJB*, 37 (1941), pág. 72 y sigs.

[2] Según Eusebio (*Onomasticon*, 110, 12 y sigs., en la ed. de E. KLOSTERMANN), Yābēš estaba situado en la vía romana de Pella a Gerasa y, por lo tanto, en el curso superior del Wādī Yābīs, en las montañas, y según los actuales descubrimientos arqueológicos (cf. N. GLUECK, *AASOR*, 25-28 [1951], págs. 211 y sigs.), en el lugar de las actuales ruinas de Tell el-Maqlūb, en la parte norte del valle. N. GLUECK (*op. cit.* pág. 268 y sigs.) y también el *Westminster Historical Atlas to the Bible* (1945), sitúan a Yābēš en la salida inferior del Wādī Yābīs, en la depresión jordana, concretamente en Tell Abu Ḥaraz; pero estos argumentos difícilmente pueden sostenerse ante la muy precisa indicación de Eusebio.

[3] W. F. ALBRIGHT, realizó afortunadas excavaciones en Tell el-Fūl en 1922, y durante corto tiempo en 1933; cf. W. F. ALBRIGHT, *AASOR*, 4 (1924), y *BASOR*, 52 (1933), págs. 6-12.

bitantes de Yābēš se hallaban en apuros y habían pedido socorro, y que la única reacción de los israelitas había sido entregarse a lamentaciones de impotencia. La situación recuerda la de los jefes carismáticos que surgían en ciertas tribus o en ciertos grupos, que animados por Dios o guiados por el espíritu divino, iban al combate para conservar a Israel sus posesiones de Palestina y coronaban victoriosamente sus hazañas (cf. págs. 149-150). Las primeras intervenciones de Saúl pertenecieron a esta categoría. Si las acciones de los jefes carismáticos habían ido casi siempre precedidas de una llamada, la tradición nos ofrece un caso análogo en Saúl. En un relato popular (1Sm 9,1-10,16), que en la antigua tradición relacionada con Saúl se colocó antes de 1Sm cap. 11, aun cuando su contenido no ofrezca una relación muy íntima con él, se hace referencia a un encuentro entre Saúl y Samuel «el hombre de Dios», el «vidente», en un lugar que no se indica, situado en la proximidad de Gabaa, en el curso del cual Samuel ungió a Saúl en nombre de Yahweh, nombrándole *nāgīd*, es decir, jefe «designado» por Dios (10,1). Este relato es muy anecdótico, e incluso en su aspecto primordial, o sea la unción como *nāgīd* cabe apreciar la realeza futura que ya proyecta su sombra sobre las acciones anteriores, puesto que el acto del ungimiento excede del aspecto de una jefatura puramente carismática parecida a las anteriores y a las venideras. En realidad, el ungimiento significaba la transmisión de una función, mientras que el título de *nāgīd* parece querer denotar al hombre destinado a un cargo futuro [1]. Sin embargo, según 1Sm cap. 11, cabe preguntarse si la llamada de Saúl era el anuncio de la futura realeza o simplemente la elevación al grado de jefe ante las dificultades presentes, puesto que la idea de un rey no tenía tradición alguna en Israel y corría el peligro de tener que enfrentarse con el recelo general (págs. 163-164). Así pues, el relato de 1Sm 9,1-10, 16, solamente se ajustaría a la realidad en caso de que Samuel actuase en nombre de Dios cuando inspiró a Saúl la misión que debía realizar.

Saúl, al tener noticias de la opresión que sufrían las gentes de Transjordania, y en especial los habitantes de Yābēš, se puso en movimiento de forma espontánea y en calidad de jefe, procediendo tal como debía ser costumbre en aquellos tiempos [2]. Movilizó los ejércitos de toda la liga de las doce tribus y reunió a sus seguidores en Bézeq (hoy Ḫirbert Ibzīq), en el camino de descenso de Siquem a Beisán, casi ante de Yābēš, desde donde podía alcanzar directamente el valle del Jordán para internarse en el-ʿAğlūn. La movilización total de la liga constituía una necesidad del momento, dada la obligación de defender su existencia material. Evidentemente el caso no era corriente, pero si la hipótesis sugerida en la pág. 165 es correcta, ya debió haber ocurrido antes en ocasión del combate decisivo, aunque desgraciado, contra los filisteos en ʾEben hā-ʾÉzer. En 1Sm 11,7 se indica categóricamente que las tribus respondieron a la llamada de Saúl temerosas de Yahweh. Cabe preguntarse en qué forma pudo llevarse acabo, estando bajo el dominio de los filisteos, que les había impuesto un desarme prácticamente total. Es posible que ni en los límites orientales de los montes de Cisjordania ni en la misma Transjordania, teatro de los acontecimientos, el

[1] Cabe preguntarse, sin embargo, si el título de *nāgīd*, que en el AT solamente se emplea para designar al futuro rey, no había sido anteriormente utilizado de manera general para designar al hombre llamado por Dios para emprender determinada acción militar.

[2] Sobre la partición de los bueyes de 1Sm 11,7, cf. Jue 19,29, donde posiblemente figura la misma utilización, aun cuando aparece sensiblemente cambiada debido a las circunstancias. La forma de la llamada a las armas de 1 Sm 11,7, con su conjuro expresado con una maldición, da la sensanción en su caso de que se trata de un texto original (cf. pág. 108 nota 1).

dominio de los filisteos fuese totalmente efectivo y, por lo tanto, el desarme no se hubiese producido. También lo es que los filisteos no tuvieron interés en los conflictos militares que se produjeran entre los demás pueblos palestinos y que incluso los viesen con buenos ojos, ya que no tenían el menor deseo de que los ammonitas ampliasen su poderío. Sea lo que fuere, la opresión filistea no impidió que Saúl reuniese una fuerza armada suficiente para intentar un ataque contra los ammonitas y liberar Yābēš. Su éxito fue extraordinario, pues Yābēš fue rescatada y el peligro ammonita contra Transjordania quedó al parecer eliminado. Además de las consecuencias inmediatas, esta victoria tuvo una influencia psicológica enorme sobre Israel, que tanto sufría bajo la opresión. Las tribus israelitas recuperaron sus bríos, y no es de extrañar que volvieran a encontrarse a sí mismas y decidiesen tomar la iniciativa. Lo que luego ocurrió tuvo consecuencias incalculables y su resumen aparece en 1Sm cap. 11[1]. Después de la guerra *Contra ʿAmmōn, Samuel reunió las tribus en el viejo santuario de Galgal, cerca* de Jericó (todavía no identificado). Samuel se había convertido en personaje de gran importancia, era el «hombre de Dios», el delegado de Yahweh, que había llamado e inspirado a Saúl para que llevase a buen fin su labor de libertador. Sin estar revestido de ninguna función especial, gozó de gran autoridad y tuvo un papel muy activo en los acontecimientos que por aquel entonces se produjeron. Para la reunión de las tribus eligió el santuario de Galgal, debido a que después de la desaparición del santuario central, la pérdida del Arca y la destrucción del templo de Šīlōh, resultaba el lugar más conveniente por distintas razones. Se trataba de un santuario antiguo y famoso situado en la frontera de Benjamín y de Efraím, que indudablemente era frecuentado por las tribus de la Palestina central y, posiblemente, durante algún tiempo fue también considerado como santuario central israelita (cf. págs. 98-99). Ocupaba un lugar bastante céntrico, y al parecer se hallaba fuera del área directamente dominada por los filisteos. Mientras estos últimos vigilaban constantemente el antiguo emplazamiento de Šīlōh y ocupaban los montes de la Palestina central, el valle del Jordán y con él el santuario de Galgal, así como Transjordania, quedaban al margen de la continua vigilancia de los filisteos y lo que allí ocurría no llegaba a sus oídos con excesiva rapidez.

En el santuario de Galgal fue donde «todo el pueblo» proclamó a Saúl «rey ante Yahweh» (1Sm 11,15). A pesar de celebrarse en el santuario, y en un ambiente de consagración religiosa, la ceremonia no revistió el carácter sagrado de ordenación de un jefe carismático, sino de un acto político. Israel actuaba como «pueblo» y no como liga sagrada; aun cuando de manera muy modesta, entraba en la senda de su desarrollo como fuerza política y tomaba una decisión que debía dar al resto de su historia una dirección característica. Es evidente que la situación histórica con que entonces se enfrentaba Israel, es decir, la amenaza filistea, fue la que provocó este hecho. Samuel había aceptado la responsabilidad de la iniciativa, pero teniendo en cuenta la situación y después de haber pedido la conformidad de las tribus. Después de las pruebas que había dado con su victoria contra los ammonitas, se esperaba del nuevo rey la liberación de Is-

[1] Junto a 1 Sm 11, en un fragmento narrativo de 1 Sm 10, 21-27 tenemos un antiguo informe sobre la elevación de Saúl al trono (cf. O. EISSFELDT, *Die Komposition der Samuelisbücher* [1931], *págs. 7-8). Sin embargo, el papel que en este hecho haya podido tener la corpulencia de Saúl* resulta evidentemente anecdótico y, por lo tanto, es de suponer que no se trata de una narración histórica.

rael, lo que equivalía a una guerra victoriosa contra los filisteos. Se había dado el primer paso para una acción conjunta de la liga de las tribus, puesto que sus fuerzas armadas habían sido movilizadas para el desgraciado combate contra los filisteos y luego para la acción triunfal contra los ammonitas; no se trataba ya de conflictos con los antiguos habitantes del país. Pero contra los filisteos no cabía esperar una victoria relámpago, como había ocurrido con los ammonitas, pueblo muy insignificante; contra los filisteos era necesaria una dirección militar permanente y estable. El nuevo rey parecía especialmente indicado para la jefatura del ejército, y su futura actuación sería principalmente como jefe militar. Los israelitas hallaron en su vecindad el modelo de su nueva institución monárquica. En realidad, y aparte del nombre, su monarquía no tenía nada en común con las cananeas y sus caballeros que combatían en carros. El sistema de gobierno filisteo, que era el factor del éxito en su lucha contra los israelitas, difícilmente podía ser imitado debido a que se basaba en el apoyo de soldados profesionales y de un ejército mercenario. Pero, en cambio, los pueblos del este, emparentados con los israelitas, tenían una monarquía nacional, sobre cuyo carácter y funciones no poseemos informes detallados, porque solamente aparecían en tiempos de guerra y daban prueba de sí en los campos de batalla. Ése fue el principal modelo de la nueva institución de Israel pues la estructura social de tales pueblos tenía mucho en común con la suya propia. Pero como la monarquía de Israel se basaba en un modelo que había probado su capacidad en otros pueblos, la institución creaba un gran problema para la conciencia israelita. ¿Debía Israel intentar ser una nación como las demás e instaurar un rey según modelo de otras monarquías, y, a pesar de sus apuros, tratar de convertirse en una potencia política? Por muy modestos que fuesen los primeros pasos dados en este sentido, se trataba de un nuevo punto de partida fundamental para Israel. Los antiguos relatos sobre la elevación de Saúl al trono explican el acontecimiento con una ingenua satisfacción, viendo en ello la obra del Dios de Israel [1], quien se complace en la persona y las hazañas del nuevo rey. Aquellos que dudaron de la nueva institución y de su jefe fueron tratados de «perversos» (1Sm 10,27), lo cual demuestra que la instauración de un rey al principio provocó algunas protestas, y cabe preguntarse si estas protestas eran expresadas por gentes tan ligeras como se quiere demostrar. Hasta más tarde, en la obra histórico-deutoronómica, no aparecen las primeras reservas serias sobre la monarquía de Saúl [2], donde este acontecimiento es presentado como viniendo de un pueblo que deseaba tener un rey «como los demás pueblos» (1Sm 8,5) con lo cual podría significarse que se rechazaba la realeza de Dios sobre Israel, que era la única que debía existir. No obstante, parece verosímil que esta actitud hacia la monarquía fuera afirmándose a medida que el pueblo iba adquiriendo experiencia sobre la institución [3]. Estas dudas habían existido desde un principio e incluso se

[1] En 1 Sm 9,1 y sigs., la iniciativa parte de Dios, aun cuando sea Samuel quien la lleve a cabo, y en relación con 1Sm 11 parece como si desde un principio Saúl hubiese sido llamado a ser el futuro rey (cf. también en 1Sm 10,16 la «cuestión del reino»). Por lo tanto, al elegir como rey a Saúl, el pueblo no hizo sino cumplir la voluntad de Dios. El fragmento de 1 Sm 10, 21-27 dice que Saúl, designado rey a causa de su estatura, fue «elegido» por Yahweh.

[2] El Deuteronomista ha completado la antigua tradición sobre Saúl de acuerdo con sus propias ideas, agregando 1Sm 7,2-17;8,1-22,10,17.27;12,1-25. Le resultó facil expresar su repugnancia hacia la institución real, haciendo que Samuel obtuviese una victoria decisiva sobre los filisteos (1Sm 7, 10-11), con lo cual dejaba completamente de lado las circunstancias históricas que habían producido el advenimiento de la monarquia.

[3] En la formulación del «derecho real», en 1Sm 8,11-18, tuvo gran influencia el posterior desarrollo de la monarquia.

habían manifestado antes de la aparición de la monarquía (cf. págs. 163-164). De hecho, esta actitud quedaba justificada. En realidad, la organización de la liga sagrada de las doce tribus tenía su contrapartida en el mundo que le rodeaba, mientras que la monarquía y la creación de un poder político poseía un carácter profano y «pagano» mucho más acusado que la antigua institución, que consistía en delegar en cada una de las tribus o en cada uno de los grupos el cuidado de asegurar su independencia material.

En los comienzos la opresión era demasiado intensa para que hubiese tiempo de discutir todos los detalles. Las esperanzas que se depositaban en el nuevo rey, el ilustre vencedor de los ammonitas, eran tantas, que las reservas que pudieran hacerse quedaron en segundo término. La situación obligaba a Saúl a emprender la lucha contra los filisteos, y al parecer se entregó a ello sin dilación. En 1Sm 13,2-14,46 figura el antiguo relato de un ataque victorioso de Saúl contra las guarniciones filisteas. En realidad estos textos se interesan por la persona de Saúl y la de su hijo Jonatán más que por los conflictos con los filisteos, pero aun cuando sitúen en primer término algunos detalles anecdóticos, en el fondo dejan entrever el elemento histórico, es decir, la guerra. Según este relato de la batalla, Saúl hizo inmediatamente los preparativos necesarios en Galgal, formando un cuerpo de tropas escogidas entre la multitud allí reunida, y compartiendo el mando con Jonatán, su hijo mayor (cf. 1Sm 14,49), que la tradición presenta como figura atractiva. Las operaciones empezaron con un ataque por sorpresa efectuado por Jonatán y su gente contra la guarnición filistea de Gabaa que fue destrozada (1Sm 13,3) [1]. Al parecer, la elevación de Saúl a la realeza y los preparativos de guerra se sucedieron con tanta rapidez, que los filisteos no estuvieron en situación de resistir. La guerra había sido declarada. Los filisteos concentraron rápidamente las fuerzas de que disponían, es decir, las de las guarniciones que ocupaban las montañas de Cisjordania en la región más amenazada; instalaron su campamento cerca de Mikmāš (la moderna Muḥmās), a unos 8 km al noroeste de Gabaa, e hicieron reconocimientos por sus alrededores (1Sm 13,16-18). Sin embargo, Saúl que, con su tropa, se había trasladado a la misma región de Mikmāš con su hijo Jonatán, estableció un campamento cerca de Gabaa (Ǧebaʿ), que se hallaba frente a Mikmāš, en la parte sudoeste, separados por la profunda cortadura del Wādī el-Ṣuweinīt, y una vez más triunfaron en un ataque por sorpresa contra los filisteos, y por segunda vez el éxito fue debido a la iniciativa de Jonatán. Esta nueva victoria dio mayores ánimos a los israelitas, que al principio estaban aterrorizados ante la superioridad militar de sus adversarios (cf. 1Sm 13,6), y procedieron a expulsar del país a las guarniciones filisteas, que, hemos de suponer, no eran muy importantes.

Para comprender lo ocurrido y sus consecuencias, es necesario recordar que los éxitos iniciales de Saúl no constituían una victoria sobre el conjunto del ejército filisteo, ni siquiera sobre un importante contingente del mismo; simplemente, las guarniciones filisteas habían sido expulsadas del territorio israelita gracias a una técnica superior. No obstante, esto significaba una mejoría en la situación, y la decisión de las tribus israelitas de nombrar rey a Saúl, después de haber demostrado su valor de manera tan brillante en su victoria contra los ammonitas, y de haberle confiado luego la lucha contra los filisteos, parecía

[1] En 1 Sm 13,3 la palabra «Ǧebaʿ» aparece corregida en «Gabaa» basándose en el versículo anterior. El parecido de los dos nombres y la facilidad con que se confunden imposibilitan tomar una decisión sobre ellos, tanto más cuanto que ambos lugares se hallan muy próximos.

estar plenamente justificada por el curso de los acontecimientos. Las tribus israelitas podían respirar de nuevo. Era inminente una batalla decisiva contra los filisteos, y tanto Saúl como las tribus israelitas estaban seguros de que los filisteos pronto iban a atacarles con todas sus fuerzas para reconquistar las posiciones perdidas. Sería la partida decisiva. Hasta entonces se habían producido encuentros menores en la frontera, sobre los cuales sólo poseemos informes de tipo general [1], o algunos detalles episódicos [2]; pero no hay datos que tengan alguna influencia en los acontecimientos. Entretanto, Saúl tenía que prepararse contra las amenazas de guerra.

Prácticamente no sabemos nada acerca de la forma en que se consolidó interiormente la monarquía de Saúl, y es probable que no ocurriese nada importante. Su ocupación principal fue la de incrementar el poderío militar de Israel. Según 1Sm 14,52, Saúl formó un ejército que pudo ser muy reducido pero en cuanto veía a un hombre robusto y valiente, lo ponía a su servicio. Su séquito inmediato estaba constituído por un puñado de hombres que tenían un puesto importante en la dirección de la guerra. En 1Sm 20, 25 hay una referencia al grupo que acostumbraba reunir diariamente a su alrededor durante las comidas y que comprendía, además de su hijo Jonatán, que ya había probado su valentía en los combates iniciales contra los filisteos, a su primo ʾAbnēr, a quien Saúl había nombrado su escudero personal (cf. 1Sm 16, 14-23). Saúl residía en su ciudad natal, la benjaminita Gabaa (Tell el-Fūl), donde hizo construir una modesta fortaleza, cuyos cimientos fueron descubiertos durante una campaña de excavaciones [3].

Según 1Sm 15, 1 sigs., Saúl alcanzó también una victoria sobre los amalecitas, grupo de tribus nómadas que habitaban en el desierto del sur, con quienes las tribus israelitas meridionales vivían en estado de permanente enemistad (cf. Éx 17, 16). El relato de esta victoria aparece en una tradición especial, que desde el punto de vista litarario no tiene una relación clara con los demás relatos sobre Saúl. Es posible que los amalecitas en el sur, al igual que los ammonitas en el este, se hubiesen aprovechado de la debilidad de los israelitas, producida por los filisteos, para ampliar su territorio; pero después de haber expulsado victoriosamente a los ammonitas, y haber obtenido un primer triunfo contra los filisteos, es muy posible que Saúl restableciese la situación inicial de Israel en relación con los amalecitas.

Había un hecho más importante y de mayores consecuencias. Después de la ascensión de Saúl al trono, y a pesar de sus brillantes éxitos iniciales, la institución de la monarquía estaba condenada a tropezar con dificultades en el interior de la liga de las tribus israelitas, debido a que, si bien de manera temporal, una jefatura carismática era compatible con las tradiciones de la liga tribal sometida a la Ley divina, pero una monarquía «profana» no lo era en absoluto; se hacía imposible que la institución monárquica pudiera apoyarse en la liga sagrada de las tribus, y la reunión de las funciones de jefe y de rey en la persona de Saúl no constituía una base sólida para una institución permanente. Estas dificultades internas salieron a relucir en ocasión del altercado entre Saúl y Samuel, que aparece en 1Sm 13, 7-15 y 15, 1-35, explicado en dos formas distintas. Es imposible aclarar los motivos de la querella, pero ambos

[1] 1Sm 14, 52; 18,17. 21. 25. 27.
[2] Cf. 1Sm 17,1 y sigs.; 18,6 y sigs.; 23, 1 y sigs.
[3] Cf. W. F. ALBRIGHT, *BASOR*, 52 (1933), pág. 7 y sigs.

pasajes coinciden y están conformes en un aspecto; el motivo del desacuerdo consistía en que no se distinguían las relaciones que podían existir entre las funciones sagradas y las funciones profanas del rey, puesto que las exigencias profanas de la monarquía estaban en oposición con las antiguas tradiciones. Al parecer, Samuel, que había tenido una intervención muy activa en la elevación de Saúl al trono, quería rehuir las consecuencias inevitables del establecimiento de esta institución y se convirtió en el defensor de las tradiciones ancestrales, con las cuales se sentían vinculadas la mayor parte de las tribus israelitas. Y cuando Saúl empezó a ejercer la función de rey a que estaba obligado, Samuel le privó de la misión que anteriormente le había confiado, declarando que Saúl había sido «rechazado» por Dios (1Sm 15,23; cf. 13,14).

La realeza de Saúl, que no se hallaba todavía perfectamente consolidada, y debía afirmarse en el poder de su jefatura carismática, perdió entonces su punto de apoyo y buena parte de su autoridad sobre las tribus. El mismo Saúl se volvió receloso y vacilante. «El espíritu de Yahweh habíase alejado de Saúl y agitábalo un mal espíritu mandado por Yahweh» (1Sm 16,14).

David, su joven escudero, se convirtió en objeto de su desconfianza. La brillante personalidad de David había conquistado prontamente las simpatías de los israelitas (cf. 1Sm 18,7), en tanto que la fama de Saúl declinaba rápidamente tras sus éxitos iniciales. La situación exterior, que había provocado su elevación al trono, no parecía ser una base suficiente para establecer una monarquía superior a la liga israelita, y tan pronto como desapareció la presión exterior, siquiera temporalmente, la institución monárquica fue puesta en entredicho.

Sin embargo, este conflicto interior no tuvo ocasión de agravarse debido a que los filisteos, sus enemigos del exterior, condujeron a la monarquía de Saúl a un final violento. La destrucción de sus guarniciones de ocupación provocó inevitablemente que los filisteos entrasen en acción. Al principio habían sido vencidos por sorpresa, pero su superioridad militar les daba las máximas probabilidades de recuperar las posiciones perdidas. Israel disponía de un ejército bien organizado y puesto bajo la jefatura real, pero sus fuerzas no habían aumentado desde la derrota de ʾEben hā-ʿÉzer, y además luchaba con la discordia interior. Los filisteos no tuvieron que aguardar mucho para dar una contestación decisiva. En la interpelación de origen deuteronomista en 1Sm 13,1 se atribuye a Saúl un reinado de dos años[1], afirmación que es inatacable tanto en su aspecto textual como histórico, por lo cual hemos de admitir que representa una antigua tradición[2]. El texto indica que después de la victoria que Saúl alcanzó por sorpresa al año siguiente, los filisteos prepararon su contraataque, y aun cuando la tradición no lo afirmase categóricamente, podríamos aceptarlo como muy posible, puesto que no debieron tener deseos de aguardar a que la monarquía de Saúl se consolidase. Debido a que era costumbre que las operaciones militares de cierta importancia se llevaran a

[1] La modificación habitual de este texto («veinte años») no se basa en consideraciones textuales, sino históricas. Sin duda el Deuteronomista debió escribir «dos años», puesto que esta cifra es la única que cuadra con su sistema cronológico; cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I (1943), pág. 18 y sigs.

[2] Resulta difícil aceptar que el Deuteronomista inventase esta cifra, obligado por las necesidades de su sistema cronológico, puesto que le habría sido más fácil hacer esta construcción de otra forma que también hubiese respetado su perspectiva. La referencia a la edad del rey en el momento de su accesión, que proporciona la concepción deuteronomista de la introducción de los reinos, se ha omitido en 1Sm 13,1, posiblemente porque no tenía datos.

cabo durante la primavera, después de la estación de las lluvias (cf. 2Sm 11, 1), los filisteos se vieron obligados a aguardar la primavera del año siguiente a la elección de Saúl para desquitarse.

Conocemos lo ocurrido con bastantes detalles gracias al relato de la tradición referente a la ascensión de David (1Sm 16,14 y sigs). Una vez más los filisteos concentraron todas sus fuerzas en ʾĀfēq (1Sm 29, 1) [1], pero no atacaron directamente los montes de la Palestina central, sino que, subiendo hacia el norte, cruzaron la llanura costera y siguieron seguramente el camino corriente, a través del actual Bilād el-Rūḥā, para desembocar en la llanura de Yizrĕʿēʾl y alcanzar la ciudad de igual nombre (hoy Zirʿīn; cf. 1Sm 29, 11). Esto hace suponer que debieron de reunirse con los «Pueblos del Mar» de las diversas ciudades de la llanura de Yizrĕʿēʾl. El enemigo atacó a Saúl por un lugar especialmente vulnerable de sus dominios, un lugar donde los israelitas no habían terminado todavía su instalación y en el cual estaban casi aprisionados entre los estados cananeos, hasta tal punto que los israelitas de Galilea sólo se comunicaban por un estrecho corredor con las tribus del centro y del sur. Esto impidió que Saúl pudiera concentrar sus tropas y, en efecto, 1Sm 31, 7 explica que «los de Israel estaban del lado de acá del llano y del lado acá del Jordán» [2], es decir, las tribus galileas y las de Transjordania no tomaron parte en el combate contra los filisteos. Saúl se lanzó contra ellos con las tropas de las tribus centrales y meridionales, llegando hasta la «fuente de Yizrĕʿēʾl (1Sm 29, 1), probablemente la fuente de Ḥărōd, al sudeste de la ciudad de Yizrĕʿēʾl, al pie del monte Gelboe (hoy ʿAin Ǧālūd), donde en tiempos pasados Gedeón intentó su famoso ataque contra los madianitas. La situación era muy desesperada y Saúl se dio por perdido antes de combatir. Cierta tradición de 1Sm 28, 3-25 explica que, antes de la batalla, Saúl, en su desesperación se disfrazó y por la noche fue a consultar una pitonisa que había cerca de ʿĒn Dōr (hoy Ḫirbet el-Ṣafṣafah, cerca de Indūr) para pedirle que interrogase al espíritu de Samuel sobre cuál sería su destino, y que a través de las artes de dicha mujer se le respondió que tanto su monarquía como su vida estaban perdidas.

De hecho, según 1Sm cap. 31, bastó un solo ataque de los filisteos para barrer a las tropas de Saúl, que huyeron y se dispersaron por las montañas de Gelboe perseguidas por los victoriosos filisteos. Los hijos de Saúl y buena parte de su ejército hallaron la muerte durante la huida, y el propio Saúl puso fin a sus días para no caer en poder del enemigo. La victoria de los filisteos fue total, y la situación de los israelitas se hizo más desesperada que después de la segunda batalla de ʾEben hā-ʿÉzer. Los filisteos ocuparon de nuevo el territorio de las tribus israelitas, además de Galilea y Transjordania (1Sm 31, 7). Se vengaron cruelmente del rey y sus hijos, cuyos cadáveres fueron hallados en los montes de Gelboe. Cortaron la cabeza de Saúl y, con sus armas, la pasearon como trofeo por todas sus ciudades. Su cadáver y el de sus hijos fueron colgados en la muralla de Beisán (hoy Tell el-Ḥoṣn, cerca de Beisán), no lejos del campo de batalla, en la parte inferior del ancho valle del Nahr el-Ǧālūd, que en aquellos tiempos era la residencia de un gobernador de los «Pueblos del Mar», aliados de los filisteos [3]. Las últimas honras hubieran sido negadas

[1] Cf. pág. 164.

[2] La habitual alteración del texto en este pasaje no queda justificada por la crítica textual y mucho menos por los hechos; en las «ciudades de la llanura» no había israelitas y tampoco existían las «ciudades del Jordán».

[3] Cf. A. Alt, *Zur Geschichte von Beth-Sean 1500 - 1000 v. Chr. PJB*, 22 (1926), págs. 108-120.

a Saúl y a sus hijos, a no ser porque gentes de Yābēš, ciudad próxima a Beisán, en agradecimiento por haber sido salvadas de los ammonitas, acudieron de noche a las murallas de Beisán y se apoderaron de sus cadáveres que fueron enterrados en Yābēš. Al parecer, los filisteos habían alcanzado sus fines y el problema de la soberanía sobre Palestina parecía haber quedado zanjado en favor suyo para siempre. El último episodio del reinado de Saúl era para Israel la derrota más desconsoladora.

§ 15. *El imperio de David*

La situación de Israel después de la muerte de Saúl, constituye el fondo histórico de la extraordinaria ascensión de David. Después de la monarquía de Saúl, que sólo fue un episodio, con la llegada de David la expansión de Israel como potencia política alcanzó una fase totalmente nueva y de una importancia decisiva. David, a diferencia de Saúl, se adentró desde un principio en la senda del poder político de forma deliberada y consistente, lo que explica que con él comience en el AT un nuevo género de tradición histórica. La tradición davídica es, en su mayor parte, una verdadera obra histórica, un trabajo de «investigador», mientras que la historia desde los tiempos primitivos hasta Saúl ha llegado a nosotros principalmente a través de narraciones populares y tradiciones prehistóricas que se apoyan en símbolos de fe. El desarrollo del poder político y de la actividad histórica fueron condiciones previas para la redacción de textos históricos. Sobre la historia de David, disponemos de un conjunto de fuentes que presentan el proceso histórico, y especialmente sus mutuas relaciones, en forma mucho más clara que las narraciones populares anteriores. Así ocurre con la ascensión de David, sobre la cual poseemos una narración coherente que tiene por tema histórico los progresos de David desde sus comienzos hasta el establecimiento de un estado judeo-israelita, con un conocimiento evidente de la realidad y una exacta comprensión de las circunstancias básicas [1].

David [2] era un judaíta originario de Belén (la moderna Beit Laḥm, a 8 km al sur de Jerusalén), capital de la tribu de Judá. Con la persona de David, la tribu de Judá, la más importante de las del sur, aparece por vez primera como factor de importancia histórica. La carrera de David empezó cuando, gracias a sus dotes y a su habilidad, fue adscrito al séquito de Saúl a título de escudero particular (1Sm 16, 21) [3], aun cuando no formase propiamente parte de dicho séquito. Habiéndose hecho muy popular por su simpatía y atractivo personal, se convirtió en objeto de la animadversión de Saúl, viéndose obligado a huir para escapar de la creciente hostilidad del rey. Regresó a su patria, pero no se

[1] 1 Sm 16,14-2 Sm 5,25. Esta obra fue especialmente ampliada posteriormente en su primera parte mediante adiciones secundarias, pero resulta relativamente fácil reconstruir con bastante exactitud su forma primitiva.

[2] El nombre de David se ha convertido en un problema, desde que en los textos de Mari aparece a menudo la palabra *dawidūm* con el significado de «comandante», «jefe de ejército» (cf. W. VON SODEN, *WO*, I, 3 [1948], pág. 197), difícil de separar del nombre de David. Si es el mismo, habremos de reconocer que en su origen el nombre de «David» no era de persona. Quizás el propio David se lo aplicó o le fue aplicado durante la época en que era jefe de mercenarios. En este caso, debió conservarlo como pseudónimo en sustitución de un nombre propio que nos es absolutamente desconocido.

[3] La tan conocida narración de Goliat de 1Sm cap. 17 es secundaria, por su fondo y su forma, en relación con 1Sm 16,14-23.

quedó en Belén, sino que se trasladó a la parte meridional de los montes de Cisjordania, donde reunió a una banda de aventureros con los cuales vivía del provecho de sus incursiones (cf. 1Sm 25, 2-43). Le perseguía más que nunca la hostilidad del rey, que, no obstante, no logró prenderlo. Este período fue descisivo para el futuro de David, puesto que se había convertido en una especie de *condottiere*, de soldado profesional, para quien la guerra constituía el único medio de vida. Entonces se hizo amigos, que más tarde podría utilizar, en las tribus instaladas al sur de Judá. Según 1Sm 25, 43 se casó con ʾĂḥī-nōʿam, de Yizrĕʿēʾl, que probablemente era un lugar quenta [1] (al sudeste de Hebrón, todavía no localizada), y según 1Sm 25, 42, con Abigáil, mujer del rico Nābāl de Māʿōn (hoy Tell Maʿīn, a unos 15 km al sur de Hebrón), quien durante una fiesta, con motivo del esquileo de sus ovejas, murió por miedo de ver llegar a David y su partida. Nābāl quizá era también quenita [2].

La táctica guerrera de los filisteos, que consistía en emplear un cuerpo de mercenarios [3] y otros guerreros provistos de armas pesadas, daba las máxima oportunidades a David y los suyos, Cierto día David ofreció sus servicios y los de su gente al príncipe filisteo, ʾĀkīš de Gat (1Sm 27, 2 y sigs.). Con este motivo obtuvo de ʾĀkīš la cesión de Ṣiqĕlāg y su territorio, a condición de estar a las órdenes de ʾĀkīš en caso de guerra. No ha sido posible localizar el

[1] Cf. M. Noth, *Das Buch Josua* (² 1953), sobre Jos 15,55-57.

[2] Māʿōn estaba situada en el mismo distrito (posteriormente judaíta), que Yizrĕʿēʾl; cf. Jos 15, 55 y sigs.

[3] Además del propio David, tenemos otro ejemplo de este fenómeno en el caso de ʾIttay, natural de Gat, y sus 600 hombres (2 Sm 15,18 y sigs.).

emplazamiento de Ṣiqĕlāg ni de Gat, pero es admisible que la primera estuviese en el límite interior, al sur de la llanura costera. Para David resultaba muy peligroso pasarse a los filisteos, contra quienes los israelitas sostenían una guerra a muerte, pero los jefes mercenarios no tenían por costumbre mostrarse muy escrupulosos cuando se trataba de ofrecer sus servicios, y en el caso de David era el sistema más sencillo y seguro para sustraerse a las persecuciones de Saúl. Para las tribus israelitas, este cambio debió de ser considerado como una traición, aun cuando para David no significase ninguna toma de posición definitiva, sino simplemente un mero recurso para alcanzar sus fines. De hecho, pocas fueron las vacilaciones que tuvo en la elección de los medios, puesto que jugó con dos barajas, ya que incluso desde Ṣiqĕlāg mantenía relaciones con las tribus del sur. Con sus hombres emprendió una serie de incursiones por los territorios vecinos, enviando el fruto de sus rapiñas a los ancianos de las diferentes localidades situadas en el territorio de estas tribus meridionales (1Sm 30, 26-31). ʾĀkīš, su señor feudal, no tenía necesidad de enterarse de ello, y continuaba creyendo que David había roto con Saúl y las tribus israelitas de una vez para siempre. No obstante, los filisteos no le tenían una confianza total. En contra de los deseos de ʾĀkīš, los demás príncipes filisteos insistieron en que David y su banda quedasen excluidos del combate decisivo contra Saúl (1Sm 29, 2-11), a pesar de su obligación de aportar su ayuda a una empresa de tal importancia, por el temor de que pudiesen traicionarles. Por este motivo, David se evitó el tener que combatir junto a los filisteos contra Saúl y las tribus israelitas.

Las noticias del desastre de Saúl, que llegaron a David en su residencia de Ṣiqĕlāg, no constituyeron una sorpresa para él, pues era lo suficiente avispado para haberlo previsto teniendo en cuenta la situación. Es evidente que ya había pensado en ello, e incluso había reflexionado en lo que haría caso de producirse. Sea lo que fuere, no perdía de vista la meta que quería alcanzar; empezó a actuar con habilidad y se limitó a hacer aquello que por el momento era factible, dando un primer paso hacia adelante, con la seguridad de que no sería el último. Había podido advertir que toda la habilidad consistía en aguardar a que el fruto estuviese maduro para recogerlo, y siguiendo esta norma fue como logró crear el gran imperio que representó el apogeo del poder político de Israel. En 2 Sm 2,1-3 leemos que después del terrible final de Saúl se trasladó a Hebrón, donde se instaló con su escolta y sus gentes. Esta ciudad calebita no solamente era el centro natural de las montañas meridionales, sino que en su inmediata vecindad se hallaba el célebre árbol sagrado de Mamrē' (hoy Ḥaram Rāmet el-Ḫalīl), que probablemente era también el centro religioso de todas las tribus del sur, donde debían reunirse para formar una liga de seis tribus, es decir, un grupo aparte en el seno de la liga de las doce tribus. Las seis tribus (Judá, Caleb, ʿŎtnīʾēl, Qayin, Yĕraḥmĕʾēl y Simeón) tenían vida propia, lo que, aun cuando no les apartaba del conjunto, les confería una situación particular. Esta circunstancia adquirió un valor histórico desde el momento en que David la aprovechó. El propio David era judaíta. y por sus primeros matrimonios estaba emparentado con los quenitas. Desde Ṣiqĕlāg también había mantenido relaciones con las tribus del sur, y ahora era necesario que todo ello diese su fruto.

«Vinieron los hombres de Judá, y ungieron allí (en Hebrón o Mamrē') a David rey de la casa de Judá» (2 Sm 2,4). La expresión «casa de Judá» aparece usada en lugar del simple término «Judá», con el deseo evidente de precisar

que en este caso se trata de la totalidad de la liga de las seis tribus del sur. ¿Qué indujo a las seis tribus a dar este paso extraordinario? La institución monárquica, hasta hacía poco totalmente extraña a Israel, tan pronto como fue incorporada a la persona de Saúl llevó al país a la catástrofe más espantosa. Dadas las circunstancias, se hace difícil admitir que el deseo de tener un rey hubiese arraigado tan profundamente en el alma de Israel, como para que después de la muerte de Saúl, la elección de un nuevo rey se hubiese impuesto como cosa natural, reducida simplemente a la elección de un hombre apropiado. Poco es lo que sabemos sobre las circunstancias por las cuales David fue elevado a la dignidad real por la «casa de Judá», pero no nos equivocaremos mucho si admitimos que fue el propio David quien empujó a las tribus a realizar este acto. Indudablemente, su influencia personal era enorme. Había sabido hacerse querer cuando era un simple escudero de Saúl; para las tribus del sur era uno más de los suyos, como así se había considerado después de su ruptura con Saúl. Si la institución monárquica se había desprestigiado rápidamente, la culpa correspondía por entero a Saúl, natural de Benjamín; pero las cosas irían mejor con David, que era de Judá. El antiguo separatismo de las tribus meridionales en relación con el conjunto de Israel, indudablemente tuvo una influencia importante en aquella ocasión, y David se aprovechó de la oportunidad que se le ofrecía. Al consagrar a David como rey y constituirse en un reino propio, la «casa de Judá», no solamente afirmaban y reforzaban una vez más su autonomía, sino que creaban un cisma en el seno de la colectividad israelita, cuya impronta aparecería más o menos acentuada a lo largo de toda su historia y que en el futuro había de tener consecuencias funestas.

La «unción» real constituía un acto sagrado que debía celebrarse en un santuario, y en este caso se supone que tuvo lugar en el centro religioso de Mamrē'. Esta ceremonia fue el acto que siguió a la elección de David por parte de los «hombres de Judá» [1]. Al parecer la elección no tuvo ningún carácter sagrado, como habría sido el caso si la designación hubiese sido hecha por un profeta; en realidad, se trataba de un acontecimiento puramente político, y en este aspecto la elevación de David fue muy característica. Su propia personalidad, sus amistades y el ejército que le rodeaba habían sido suficientes para asegurarle el poder que representaba ser rey de la «casa de Judá». Pero ¿cómo es posible que los filisteos lo permitieran después de su gran victoria sobre Israel? Teniendo en cuenta la situación del momento, es indudable que David debió de continuar siendo su vasallo, y como usufructuario de Ṣiqĕlāg estaría obligado a prestarles ayuda militar con su cuerpo de mercenarios. Los filisteos no tendrían reparo a que los «hombres de Judá» eligiesen rey a un vasallo suyo. Tanto si tenían confianza o no en la fidelidad de David, los filisteos no podían por menos de felicitarse al ver que Israel se iba desmembrando, como consecuencia de la fundación de un reino separado de Judá con el consiguiente debilitamiento de Israel. Con ello se eliminaba a la liga de las doce tribus como unidad política y militar, puesto que las tribus meridionales habían actuado sin tener en cuenta la continuidad de esta asociación. Al parecer, los filisteos aprobaban tácitamente lo que había ocurrido.

Mantenían la misma actitud frente a lo que ocurría en las demás tribus, por lo que parecía que Israel iba a quedar dividido en dos partes. 'Abnēr, general

[1] En 2 Sm 2,4 figura una fórmula abreviada. Los «hombres de Judá» solamente podían proclamar rey a David; pero la unción debía ser realizada por un sacerdote.

de Saúl, había sobrevivido a la catástrofe de Gelboe y asumía la dirección. Se hizo cargo de ʾĪšbōšet [1], único hijo superviviente de Saúl, y lo llevó lo más lejos posible de los dominios filisteos, instalándolo en Maḥănáyim (Transjordania), capital del territorio efraimita de Galaad, al sur de Yabbōq (hoy Tell Ḥeğāğ), nombrándole rey. Fue un acto totalmente arbitrario (2Sm 2,8-9). El nombramiento de ʾĪšbōšet no tenía ningún fundamento sagrado, pero los israelitas estaban demasiado aturdidos y desorientados para presentar la menor oposición. La monarquía era hereditaria, y para convencerse de ello bastaba contemplar cualquiera de los reinos vecinos; no había disponible ningún personaje mejor calificado que el último hijo sobreviviente de Saúl, y aunque bajo el reinado de este último no se hubiese producido ningún hecho favorable, la monarquía era la única institución a la que se podía recurrir. Mientras las tribus del sur habían unido su destino con David, el poder real de ʾĪšbōšet solamente se extendía sobre el territorio mal definido de las tribus en los montes de Galilea y Samaría en Transjordania, según la descripción bastante exacta de 2Sm 2,9. ʾĪšbōšet, al igual que Saúl, se llamaba «rey de Israel», y pretendía reinar sobre todas las tribus israelitas. Pero puesto que las tribus meridionales formaban grupo aparte, la palabra «Israel» solamente incluía la mayor parte de las tribus con exclusión de las del sur. Y fue esta aplicación restringida del sentido político de la palabra «Israel» lo que en lo sucesivo obligó a hacer una distinción entre «Israel» y «Judá». A partir de entonces, el nombre de «Israel» tuvo dos significados: designaba el conjunto de tribus israelitas que había sido y continuaba siendo depositario de las tradiciones relacionadas con los actos fundamentales de Dios en tiempos protohistóricos, conservando este sentido en el aspecto de la religión y de la fe; pero, a partir de entonces, «Israel» designaría también a una estructura política diferente que solamente comprendía una parte de las tribus israelitas y que pronto absorbió elementos no israelitas.

Entre «Israel» y «Judá», o entre ʾ Īšbōšet y David, no tardaron en producirse incidentes fronterizos, y éstos ocurrieron probablemente debido a que ʾĪšbōšet, o mejor dicho ʾAbnēr, superior al rey en influencia y prestigio, intentó sin grandes probabilidades de éxito someter por la fuerza a las tribus del sur. Como es natural, David no sólo estaba en condiciones de contestar, sino incluso de mostrarse superior a su antagonista. Estos encuentros no tuvieron ni mayor importancia ni grandes consecuencias, y sólo cabe destacar un detalle: ʾAbnēr había matado a un hermano de Joab, quien pertenecía al séquito de David y que intervendría de forma destacada como general. Se creyó con derecho a vengar en ʾAbnēr la sangre de su hermano, y no tardó en realizarlo (2Sm 2,12-3,1). Veamos como ocurrió:

ʾĪšbōšet fue lo bastante imprudente para enemistarse con ʾAbnēr porque había tomado una de las concubinas de Saúl. Sin entretenerse a reflexionar, ʾAbnēr traicionó la causa de ʾĪšbōšet, y mediante emisarios se puso en contacto con David con objeto de aportarle las tribus sometidas a ʾĪšbōšet (2Sm 3,6 y siguientes). David se mostró dispuesto a continuar las conversaciones con ʾAbnēr en Hebrón, a condición que éste le llevase a Mīkāl, hija de Saúl, con quien deseaba casarse [2]. El episodio es muy típico de la forma de proceder y de las in-

[1] El nombre de ʿEšbáʿal solamente se conserva intacto en 1Cr 8,33; 9,39; pues en 2Sm aparec- substituido por el de ʿIšbōšet debido a que se trataba de un nombre compuesto con el de Báʿal, die vinidad cuyo culto fue más tarde severamente prohibido.

[2] La tradición tardía ha convertido a Mīkāl en mujer de David, cuando vivía Saúl, en el contexto de la victoria de David sobre Goliat (1 Sm 18,27). Esto resulta históricamente incorrecto y la

tenciones de David. ʾAbnēr se daba cuenta de que el dominio de David sobre Judá sólo constituía un primer paso, y que su deseo era el de reinar sobre todas las tribus, en lo cual no se equivocaba. El proyectado matrimonio de David con Mīkāl tenía por objeto alcanzar dicho objetivo. Cuando hubiesen desaparecido todos los hijos de Saúl, la herencia de éste [1] y la sucesión al trono [2] pasarían a él, aun cuando fallasen los planes de ʾAbnēr. También se daba cuenta de que este casamiento decidiría a las tribus no judías a aceptar más fácilmente a David por rey; tampoco se equivocaba en esto. David era conocido de estas tribus desde los tiempos en que era un simple escudero, y desde aquella época gozaba de sus simpatías, y, a mayor abundamiento, en cada ocasión que se había presentado, incluso siendo rey de Judá, no había dejado de sostener relaciones secretas con ellas [3]. Pero David, que había conocido personalmente a ʾAbnēr en el séquito de Saúl, no aceptó estos ofrecimientos sin tomar ciertas precauciones. Para ʾAbnēr, el hecho de llevarle a Mīkāl equivalía a una ruptura definitiva e irreparable con ʾĪšbōšet y su incorporación al partido de David. ʾAbnēr cumplió las condiciones, negoció con David en Hebrón y se convirtió en su aliado. Pero sus proyectos no pudieron completarse debido a que en el camino de regreso fue asesinado por Joab en la puerta de Hebrón, con el pretexto de vengar la muerte de su hermano, aunque en realidad fue por celos, pues Joab temía que la alianza de ʾAbnēr con David pudiese perjudicarle cerca del rey.

David negó categóricamente haber sido el instigador del asesinato de ʾAbnēr, que era persona poderosa en Israel, y dispuso que fuese enterrado en Hebrón en su presencia. Es inverosímil que hubiese podido desear el asesinato, pues podía restarle la simpatía de numerosas personas importantes para la próxima etapa de su carrera y, en 2Sm 3,37, el cronista puede reconocer con satisfacción que «todo el pueblo (de Hebrón, naturalmente) y todo Israel comprendió que no había sido obra del rey la muerte de ʾAbnēr». Pronto se pudo ver en qué forma la confianza y el favor de las tribus conducían a David al resultado que se había propuesto. Cierto día, el débil ʾĪšbōšet, que no tenía ya el poderoso apoyo de ʾAbnēr, fue asesinado en Maḥănáyim, durante la siesta, por dos mercenarios «jefes de banda», originarios de la ciudad cananea de Bēʾērōt, que había sido absorbida por la tribu de Benjamín, cuyos habitantes probablemente se habían visto obligados a marcharse de la ciudad debido a algún conflicto con Saúl y y que ahora se vengaban en el hijo de éste (2Sm 4,1 y sigs.). ʾĪšbōšet no fue rey durante largo tiempo. El pasaje de 2Sm 2,10 le atribuye un reinado de dos años a contar desde su elección hasta un día indeterminado del año siguiente. Ni los textos ni los hechos justifican ninguna duda ante esta afirmación. Es incomprensible que una monarquía tan débil pudiera durar tanto tiempo. El asesinato debió de ser conveniente para David, pero, en cambio, la presencia en Hebrón de los dos asesinos portadores de la cabeza de ʾĪšbōšet para recibir su felicitación y premio,

referencia a esta tradición en 2 Sm 3,14, como prueba el contexto, es secundaria. En 2 Sm 3, 15 el texto exige «ʾAbnēr» en lugar de «ʾĪšbōšet» como sujeto de las frases.

[1] No se sabe nada sobre las leyes israelitas relacionadas con el derecho a que una hija pudiera heredar en ausencia de descendencia masculina. Cf. el fragmento tardío de Nm 27, 1-11.

[2] Es evidente que no existía aún ningún derecho de sucesión al trono. Sin embargo, al igual que en el caso de ʾIšbōšet, cabía pensar como sucesor en un miembro de la familia del rey anterior.

[3] El narrador de 2 Sm 2, 4-7 nos ofrece como ejemplo el mensaje que David envió al pueblo de Yābēš, cuando se enteró de que habían enterrado a Saúl y sus hijos. Es posible que la embajada no tuviese otro objeto que el de congraciarse con ellos.

sólo pudo significar una preocupación. Si la muerte de ʾAbnēr había levantado recelos, ahora podría parecer que David pretendía abrirse camino a fuerza de asesinatos. Por lo tanto, David hizo ejecutar en seguida a los dos asesinos y mandó que la cabeza de ʾIšbōšet fuese enterrada en la tumba de ʾAbnēr en Hebrón. Una vez más resulta increíble que David hubiese tratado de precipitar el curso inevitable de los acontecimientos mediante un asesinato, cuando no tenía sino esperar tranquilamente el fin del reinado de ʾIšbōšet tal como aconsejaba la prudencia. Una vez más los israelitas le creyeron cuando declaró que no tenía nada que ver con la muerte de ʾIšbōšet.

En lo sucesivo, sólo quedaba una solución a las tribus de Israel: tanto si les gustaba como si no, habían de reconocer que la institución monárquica había quedado establecida. Después que las tribus del sur fundaron su monarquía, la antigua liga de las tribus no podía constituirse en organización política como lo hacía cuando aparecía una necesidad. En su propio ambiente no hallaron la persona capacitada para convertirse en su rey, puesto que entre los descendientes varones de Saúl sólo había un hijo de Jonatán, que estaba lisiado y por lo tanto, fuera de lugar (2Sm 9,1-3). En cambio, David, por su matrimonio con Mīkāl, se había convertido en yerno de Saúl, había mantenido buenas relaciones con las tribus, y había demostrado su valía como rey de Judá. Por consiguiente, los ancianos de las tribus de Israel fueron a ver a David en Hebrón y le propusieron que fuese también rey de Israel. David estableció una alianza con ellos, y luego lo ungieron como «rey sobre todo Israel» (2Sm 5,1-3). Fue un nuevo acto político. Es evidente que el pacto fue concertado «ante Yahweh», es decir, en el santuario, pero esto significaba simplemente que el pacto quedaba bajo la protección de Dios, como ocurre con otros pactos entre hombres, y la unción constituía un acto de consagración, como complemento de la elección real. También es verdad que en 2Sm 5,2 hay una referencia concreta al hecho de que Yahweh dijo a David: «Sé el jefe *(nāgīd)* de Israel» (cf. pág. 167), pero no conocemos más detalles sobre esta alusión. Aun cuando hubiese sido algún profeta desconocido quien pronunció estas palabras, sólo podrían significar que los ancianos de las tribus debieron ser impelidos por este profeta a hacer la gestión que imponían las circunstancias. Lo principal era, en definitiva, el pacto que se estableció en Hebrón.

David fue entonces «rey de Judá y de Israel». Dos actos distintos en dos tiempos diferentes lo habían convertido primero en rey de Judá y luego rey de Israel (en el sentido restringido de la palabra). Ambas monarquías tenían su propia legitimidad, y en el futuro iba a ser difícil reunirlas en un solo estado. Sea lo que fuere, David había considerado conveniente atenerse a los principios históricos y por lo tanto, la única unión que existía entre ambos pueblos era la figura del rey; el lazo entre ambos era exclusivamente una «unión personal». La coexistencia de «Israel» y de «Judá» prosiguió aun después de la elección de David, y la división de las tribus israelitas en dos estados distintos continuó inalterable. Ninguno de los dos reinados fue un «estado nacional», en la forma como el reinado de Saúl había sido una «monarquía nacional», con lo cual las funciones de la confederación de tribus no pudieron ser asumidas por ninguno de los dos reinos, que debían su existencia a las circunstancias especiales que se derivaron del desastroso final de Saúl.

La reunión de los dos reinos en una sola mano no podía resultar indiferente a los filisteos. Hasta entonces habían mirado a David y a ʾIšbōšet como va-

sallos suyos, aunque no sabemos en qué podían consistir realmente los deberes de tales vasallos. La coexistencia de ambos estados debió de parecerles bien, y no hay noticias de que se inmiscuyeran en los asuntos internos de Israel, mientras sus derechos soberanos no fueron afectados. Pero la reunión de Judá e Israel en manos de su vasallo David les pareció sin duda que reforzaba peligrosamente su poderío, y consideraron que se hacía necesario intervenir. En 2Sm 5,17 leemos que tan pronto se enteraron que David había sido consagrado rey de Israel [1], acudieron con su ejército «en busca suya», ocupando el valle de Rĕfā'īm (ver. 18), al oeste de la ciudad-estado de Jerusalén (la moderna el-Beq'ah. Sus buenas razones tuvieron para proceder así. El territorio de Jerusalén separaba las zonas ocupadas por los estados de Judá y de Israel, y al atacar por aquel punto podían impedir que David entrase en su reino de Israel, o por lo menos evitar que pudiesen reunirse los ejércitos de ambos estados. David tenía que jugárselo todo. Únicamente podría consolidar la posición alcanzada si lograba rechazar a los filisteos y terminar con su supremacía. Por su parte, los filisteos solamente podrían conservar esta superioridad si lograban eliminar los poderes reales de David sobre Judá e Israel. El problema de la supremacía en Palestina iba a quedar resuelto, y la decisión se inclinó en favor de David, quien se lanzó [2] contra los filisteos con sus fuerzas mercenarias [3], mediante un ataque por sorpresa, cerca del santuario de Bá'al Pĕrāṣīm, en el monte Pĕrāṣīm [4]. Resulta imposible localizar exactamente este lugar, que seguramente debía hallarse en el límite sur de la llanura de Rĕfā'īm. David debió de avanzar por el sur desde Hebrón, y se aproximó a la llanura, usando atajos poco conocidos [5], y venciendo totalmente a los filisteos, empleando para ello su propia táctica. En tiempos pasados había sido jefe de mercenarios a las órdenes de los filisteos, y por lo tanto conocía sus sistemas de guerrear. Se enfrentó con ellos, no como lo hiciera Saúl, con el pesado ejército de las tribus, sino con el puñado de hombres que había adiestrado y preparado cuando solamente era rey de Judá, todos ellos gentes que tenían experiencia profesional en el arte de guerrear. Con estos elementos ligeros y con el ascendiente que se des-

[1] En 2 Sm cap. 5, el relato de la conquista de Jerusalén por David tiene precedencia, aunque aconteció bastante tiempo después de que David hubo unido los dos reinos (cf. págs. 183-184). Históricamente, los conflictos con los filisteos fueron anteriores a la toma de Jerusalén. Hay plena razón para unir 2 Sm 5,17 con 2 Sm 5,1-3, y lo único que cabe preguntarse es si el autor del relato de la elevación de David al trono anticipo la conquista de Jerusalén por considerarlo como un acontecimiento especialmente importante, para luego dar cuenta de la victoria sobre los filisteos en 2 Sm 5,17-25, uniendolos particularmente a los versículos 1-3 (2 Sm 5,4-5 11-16 resultan en este contexto de redacción secundaria desde el punto de vista literario); o acaso pudo tratarse de un redactor más tardío que ha dispuesto en este lugar el párrafo sobre Jerusalén; en tal caso, el orden primitivo de acuerdo con el desarrollo de los acontecimientos hubiera sido: 2 Sm 5, 1-3. 17-25. 6-10, con el versículo 10 como final enfático.

[2] De acuerdo con el ver. 17, David «bajó a su encuentro» y, según el ver. 9, esto solamente puede significar «desde la fortaleza de Jerusalén». Difícilmente pueden ser estas las expresiones originales, y seguramente no son mas que una referencia secundaria al relato de Jerusalen al cual precede ahora. En cambio 1 Cr 14,8 indica la declaracion general· «Les salió al paso», que tampoco debe corresponder al texto original. Es probable que el texto tradicional no estuviese íntegro en este punto y fuese «corregido» en varios aspectos, de forma que resulta imposible reconstruir el texto original.

[3] En el ver. 21 hay una referencia concreta a «David y sus hombres».

[4] En Is 28,21, se hace mencion al monte Pĕrāṣīm, sin duda muy conocido en Jerusalén, puesto que está en su vecindad. Probablemente es una alusión a la victoria obtenida por David, en la que Yahweh intervino con todo su poder. En 2 Sm 5,20 el nombre de «Pĕrāṣīm» recibe una explicacion secundaria bastante artificial, basada en la victoria de David sobre sus enemigos.

[5] Cf. A. ALT, *PJB* (1927), pág. 15-16, donde se sugiere que el santuario de Bá'al Pĕrāṣīm es identico al moderno santuario de Sitt el-Bedriyah en la cumbre de el-Šerafāt.

prendía de su persona, venció a los filisteos. No obstante, comprendiendo los filisteos que con esta lucha se decidía su porvenir, hicieron todavía otra tentativa. Indudablemente, en el primer encuentro habían subestimado la habilidad guerrera del adversario, vasallo suyo, y no habían lanzado todas sus fuerzas al ataque. El objeto principal al preparar el segundo ataque, que debió de producirse poco después del primero, quizá fue el de poner en liza a todas las fuerzas militares de que disponían. Una vez más el enemigo se presentó en la llanura de Rĕfā'īm, y por segunda vez, David salió vencedor, esta vez en un lugar que se describe como «enfrente de los bálsamos» (2Sm 5,23). Este lugar, que debió ser muy conocido de los habitantes de Jerusalén, pues residían en su proximidad, es actualmente imposible de identificar. Es probable que en esta ocasión David procediera del reino de Israel, es decir, del norte y se lanzase con sus tropas en forma tan imprevista como la primera vez. Sea como fuere, según 2Sm 5,25, persiguió al enemigo en plena derrota hacia el norte de la llanura, desde «Gabaón» [1] hasta «Gézer» (Tell Ğezer, en la llanura costera junto a Lydda). Con esta persecución hasta los límites de su propio territorio, David completó su victoria sobre el más poderoso e importante de sus enemigos.

Los filisteos no volvieron a hacer nuevas tentativas, viéndose obligados a renunciar a su supremacía en Palestina. El período de su dominio había llegado a un rápido final. Quedaron reducidos a sus antiguas posesiones al sur de la llanura costera, formando parte de los pequeños estados vecinos, que de vez en cuando, y según vaivenes de la situación general, trataban de hostilizar a Israel y Judá, sin que nunca lograsen tener la menor influencia en su historia. Las victorias definitivas de David constituían una garantía de éxitos fecundos, que le dejaban las manos libres para preparar y desarrollar un sistema político de acuerdo con su propio concepto.

Una de sus primeras providencias fue la de buscar una capitalidad para su reino. Todavía seguía siéndolo la ciudad de Hebrón, centro natural del estado de Judá, pero se hallaba demasiado alejado de Israel para poder gobernar este gran estado. Hebrón, además de quedar muy alejado del centro para ser una capital conveniente para ambas monarquías, tenía el inconveniente de que en ella David era ante todo rey de Judá, y las tribus israelitas no querían ser gobernadas por el rey de Judá, sino por el David al que habían elegido unánimemente como rey de Israel. Tampoco era posible pensar en una ciudad israelita, como por ejemplo Siquem, centro natural del país, puesto que los judaítas habían sido los primeros en elegirle rey, y no le hubieran perdonado que se trasladase al reino de Israel. Teniendo en cuenta los celos y la antipatía existentes entre ambos reinos, que corrían el peligro de provocar un conflicto durante su reinado, eligió, con un perfecto instinto de estadista inteligente, una ciudad situada en terreno neutral entre ambos estados. La elección recayó en Jerusalén, que todavía no había sido conquistada por los israelitas y seguía ocupada por sus antiguos habitantes, los jebuseos. El territorio del reino de Judá se hallaba al sur de Jerusalén, y el estado de Israel, al norte [2]. Se trataba de una antigua ciudad, que literariamente aparece citada por vez primera en los textos de execración egipcios de principios del segundo milenio

[1] En lugar de «Gabaa», tal como figura en el texto, de acuerdo con 1Cr 14,16 debe leerse «Gabaón».

[2] Cf. ante todo A. ALT, *Jerusalems Aufstieg*, en *ZDMG*, nueva serie, 4 (1925), págs. 1-19.

A. C.[1] Las tablillas de el-ᶜAmārnah indican que era la residencia de Abdu-Heba[2], gobernador de la ciudad. En época de el-ᶜAmārnah, esta ciudad había tenido cierta importancia por residir en ella el gobernador, pero anteriormente no había tenido el menor relieve. Se hallaba situada en una colina ubicada en un valle[3] cerrado y no disponía de un territorio excesivamente extenso. Se hallaba a una altura de unos 800 metros en una zona bastante inaccesible, al sur de los montes al oeste del Jordán, cerca de la principal ruta que cruza de norte a sur a través de las montañas, siguiendo la línea divisoria de las aguas, pero desprovista de buenas comunicaciones con el este y oeste. En modo alguno podía considerarse como punto central del país, y su emplazamiento natural no hacía prever que se convertiría en la capital concebida por David. La importancia que ha tenido en la historia hasta nuestros días no fue debida a la naturaleza, sino a la voluntad y a la inteligencia de un hombre que, a pesar de los obstáculos geográficos, adoptó esta decisión de acuerdo con la situación histórica del momento.

En esta ocasión, David tampoco procedió precipitadamente. Según 2Sm 2,11; 5,5, residió en Hebrón durante siete años, de los cuales hemos de deducir los dos que ʾIšbōšet y David reinaron simultáneamente. Así, pues, durante bas-

[1] En K. SETHE (cf. pág. 31, nota 2) e 27, 28, f 18.

[2] Fue este Abdu-Heba quien escribio las cartas de el-ᶜAmārnah nos. 285-290 (Knudtzon).

[3] La Jerusalen predavidica y davidica se hallaba en la llamada «colina del sudeste», sobre la fuente de Gihōn, fuera de la zona residencial de la ciudad moderna, cf. *Westminster Historical Atlas to the Bible* (1945), lam 17. Conviene consultar la practica obra de J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament Researches and Theories* (1952), en todo cuanto se refiera a la antigua topografia de Jerusalen.

tante tiempo gobernó ambos reinos desde Hebrón. Luego, con sus mercenarios, conquistó la Jerusalen jebusea (2Sm 5,6-9) [1] y la convirtió en su residencia, «la ciudad de David», aunque no fue incorporada al reino de Judá ni al de Israel, continuando como ciudad-estado, con David por gobernador a título de sucesor del anterior gobernador jebuseo. Jerusalén no fue habitado por los judaítas ni por los israelitas, quedando reservada a sus antiguos habitantes, y solamente acogió al rey, al séquito, a la corte y a sus mercenarios. Todo ello representó una considerable cantidad de gentes en consonancia con la extensión del estado que desde allí iba a ser gobernado.

David trasladó a esta nueva capital el Arca, como antigua reliquia de las tribus, de la cual no se habían ocupado desde hacía algún tiempo, y que había sido cuidadosamente guardada en la antigua ciudad cananea de Qiryat Yĕʿārīm, que fue anexionada a la tribu de Benjamín. David la hizo llevar a la nueva capital, restituyéndola a un puesto de honor (2Sm 6,1-15.17-19) y procurando dar a Jerusalén la dignidad de centro de la liga de las doce tribus, en beneficio de sus propios proyectos. En realidad, la posición que Jerusalén ha ocupado en la historia emana de este acto. Probablemente el Arca fue instalada en el santuario de la ciudad, seguramente en la cumbre que se elevaba al norte de la antigua ciudad, y fue allí donde más tarde Salomón erigió sus edificios. El antiguo santuario israelita se hallaba ahora en un lugar sagrado cananeo, en una ciudad cananea que era simplemente la capital del reino de David, y que hasta aquel momento no sabía nada sobre las tradiciones israelitas. Los sacerdotes que lo servían eran funcionarios reales (2Sm 8,17-18; 20,25-26). Es evidente que en tiempos pasados el Arca había permanecido en ciertos santuarios antiguos y, por lo tanto, los israelitas no tuvieron inconveniente en conceder a Jerusalén los honores reservados a su centro sagrado. El «monte Sión», nombre de la cumbre en que se instaló el lugar santo de Jerusalén, se convirtió en una expresión consagrada en el vocabulario religioso de Israel.

Los territorios de los reinos de Judá y de Israel no quedaban demasiado bien delimitados, debido a la vecindad entre israelitas y cananeos, lo cual tenía especial importancia en el caso de Israel. Al incorporar a los reinos de Judá e Israel, las ciudades-estado cananeas que todavía permanecían independientes, David les dio la cohesión y la extensión territorial que les faltaba, y aunque no poseemos ningún informe directo de ello, cabe llegar indirectamente a esta conclusión por 2Sm 24,5-7, donde aparece una descripción de las fronteras de Judá y de Israel. En realidad, y de acuerdo con el texto, se trata del camino que siguieron los oficiales de David, encargados de hacer un censo de la población con miras a una reorganización del ejército, pero, de hecho, este recorrido dio ocasión para establecer una verdadera descripción de las fronteras. Empieza por el sur de Transjordania, en el Arnón (Seil el-Mōǧib) y la ciudad de ʿĂrōʿēr (la moderna Ḫirbet ʿArāʿir) y comprende toda la meseta al norte del Arnón con sus ciudades, en dirección al este, hasta alcanzar la línea ʿĂrōʿēr-Dībōn (Ḏibān)-Mádaba (Mādabā) en los dominios reales de David; luego comprende el «país de los hititas», entre la tierra de Gad [2] y el territorio efrai-

[1] En 2 Sm 5,6 se habla justamente de «el rey y sus hombres», mientras que en 1 Cr 11,4 se dice tendenciosamente «David y todo Israel».

[2] El nombre de Yaʿzēr designa el territorio de Gad (cf. Nm 32,1), mientras que la curiosa palabra *h-gd* (con el artículo) evidentemente es errónea. Hubiéramos encontrado mucho más lógica una forma verbal.

mitomanasita del país de Galaad por una parte y, por otra, la ciudad de Dan con las fuentes del Jordán. El «país de los hititas» [1] solamente corresponde a una antigua ciudad-estado, y si nos atenemos al contexto, se trataría de una franja de terreno situado al noroeste y norte de el-ʿAğlūn, que David había logrado poner bajo su dominio. La ruta prosigue desde la «fortaleza de Tiro» [2] (probablemente el actual Tell Rešeidīyah) en dirección hacia el sur «a través de las ciudades de los heveos y los cananeos», es decir, a través de las ciudades-estado de la llanura costera al norte y sur del saliente del Carmelo, hasta un límite no definido, pero que podemos situar en las orillas del Nahr el-ʿAuğā, después del cual empezaba el territorio de las ciudades filisteas de la llanura costera, que, a pesar de haber perdido buena parte de su poder, continuaban siendo estados independientes. Jue 1,27-35 indica que aquellas ciudades cananeas que las tribus no sometieron desde un principio, «cuando Israel fue lo suficientemente fuerte» no fueron precisamente ocupadas, sino sometidas políticamente a Israel, medida que tomó David. Por este texto, sabemos de una manera especial, que las grandes ciudades de la llanura de Yizrēʿēʾl también quedaron sometidas, lo cual nos parece muy en consecuencia con la situación. La enumeración de las provincias del reino de Israel en época de Salomón (1Re 4,7-19), nos explica que el reino de Israel estaba constituido por la reunión de los territorios israelitas y los de las ciudades cananeas, pero la sumisión de estas últimas ciudades difícilmente puede ser atribuida a Salomón, de quien no sabemos que hubiese ensanchado sus dominios y, por lo tanto, debió de ser obra de David.

Se trataba, pues, de una victoria definitiva de la dominación israelita sobre los antiguos cananeos, con lo cual los reinos de Israel y de Judá se habían redondeado satisfactoriamente. La mejor parte correspondió a Israel, donde la instalación de las tribus o de grupos de tribus distaba de estar consolidada al hallarse dividida por los territorios de las ciudades. Mientras el reino de Israel se ensanchaba considerablemente, el de Judá debió limitarse a pequeñas adquisiciones a costa de las ciudades-estado de las colinas vecinas del oeste. Es evidente que este aumento de poder y de territorio significaba una disminución en su unidad nacional, circunstancia que se hacía más evidente en el reino de Israel que en el de Judá.

El sistema cananeo había sido incorporado a ambos estados. Los habitantes de las ciudades, que parecían tan ajenos a las tribus israelitas a pesar de estas anexiones, permanecieron invariables, y la estructura política y social de sus vidas es muy probable que continuase igual. El puesto del príncipe o gobernador local fue ocupado por el rey de Israel o de Judá, y en aquellos lugares donde habían sido gobernados por la aristocracia, la casta señorial hubo de reconocer a este rey por soberano suyo. Esta sumisión quedó afirmada gracias a la superioridad de David, que quedó plenamente demostrada con su victoria sobre los filisteos. No obstante, no tenemos la menor noticia de que hubiese sido necesario recurrir a ninguna acción guerrera para asegurar su sumisión. En ambos reinos las tribus israelitas constituían el elemento decisivo,

[1] Es así como debe leerse el versículo 6, siguiendo parte de la tradición de la Septuaginta, en lugar del texto evidentemente deformado. Resulta imposible reconstruir exactamente la palabra siguiente.

[2] «Sidón», en el versículo 6, posiblemente quiere significar «Fenicia» en sentido general, pero se hace difícil concretarlo puesto que las palabras precedentes también están deformadas.

aun cuando los cananeos constituían un factor integrante de más o menos importancia.

Gracias a la fuerza que le daba el ser rey de Judá e Israel, fue fácil a David someter a sus vecinos. Así pudo crear un gran imperio que se extendió más allá de los confines de las tribus israelitas, incluyendo gran parte de Palestina y Siria. En la época en que estos dos países se hallaban bajo tutela egipcia [1], en ciertas ocasiones habían existido algunas organizaciones políticas expansionistas. El modelo egipcio desempeñó un papel considerable en la organización internacional del imperio de David. En 2Sm 8,1-14 aparece un resumen analítico de las hazañas de David para ensanchar su poderío, redactado probablemente en forma cronológica, y en 2Sm 10,1-11,1; 12,26-31 figura una reseña más detallada de sus conflictos con los ammonitas y los arameos. La lista de 2Sm cap. 8 empieza naturalmente con los filisteos (ver. 1), destacando que David «obligó» a los filisteos «a someterse» y, por lo tanto, es de suponer que se refiera a las victorias narradas en 2Sm 5,17-25, pues, a pesar de que no sometió a los filisteos a una dependencia política duradera, les hizo reconocer su superioridad y su soberanía sobre la mayor parte del país [2]. Sin embargo, en su reducida provincia seguían siendo los únicos a quienes David no había dominado aún. En 2Sm 8,2 se dan detalles sobre la sumisión de Moab, cuyo territorio empieza al sur del Arnón, a partir del momento en que David ensancha el reino de Israel hasta este río. No existe ninguna indicación sobre los motivos que pudieran justificar una guerra contra Moab. David derrotó a los moabitas, y tras su victoria hizo matar a dos terceras partes de su ejército. La crueldad del rey hace suponer que Moab debió de conducirse muy a la ligera, y que la guerra fue un ataque solapado contra David. Ese reino se convirtió en vasallo y tributario de David, y, aunque es evidente que Moab conservó su monarquía, se vio obligado a reconocer la soberanía de David.

A continuación, en 2Sm 8,3-8 se describen las guerras de David contra los arameos, que, según 2Sm caps. 10-12, fueron provocadas por la temeridad de los ammonitas. Sin tener en cuenta el cambio que se había producido en la situación de Israel, los ammonitas que, a pesar de la derrota que Saúl les había infligido, continuaban creyendo poder ensanchar sus dominios a costa de los territorios israelitas de Transjordania, trataron en forma tan ignominosa a la delegación enviada por David en visita de cortesía con motivo de la sucesión al trono ammonita, que la guerra se hizo inevitable. Debido a la insignificancia de sus recursos propios, los ammonitas procuraron obtener la ayuda de los arameos, sus vecinos y parientes, que en el ínterin se habían constituido en pequeños estados. Al norte de ʿAmmōn, el vecino más próximo por el este de el-ʿAğlūn, en el límite del país de cultivo, era el estado arameo de Bēt Rēḥōb (hoy Riḥāb). Es probable que los «hombres de Ṭōb» no se hallasen lejos de allí y seguramente se trataba de un grupo arameo sin organización política alguna. Su ayuda también fue solicitada por los ammonitas, y a ellos se agregó el reino de Maʿăkāh, que probablemente se trataba de un feudo arameo instalado al pie del Hermón. Los ammonitas lograron asimismo atraerse al rey Hădadʿézer de Ṣōbāʾ, que reinaba sobre las tribus arameas, todavía no totalmente sedentarias,

[1] Cf. A. ALT, *Das Grossreich Davids*, *ThLZ*, 75 (1950), cols. 213-220.

[2] La expresión *méteg hā-ʾammāh* de 2Sm 8,1 no puede ser «corregida» de acuerdo con 1Cr 18,1, y por desgracia resulta muy oscura. La aclaración de O. EISSFELDT, *ZDPV*, 66 (1943), pág. 117 y sigs., no es satisfactoria y no parece seguro que el texto sea correcto. Cf, *EBG*, V, col. 120.

del este del Antilíbano y sobre otras de la estepa hasta el Éufrates. Todos estos arameos se presentaron con gran exhibición de fuerzas para liberar la ciudad ammonita de Rabbāh (hoy ʿAmmān), que David había hecho atacar por el ejército judeoisraelita dirigido por Joab, quien alcanzó una victoria tan completa sobre los arameos, que, a partir de entonces, rehusaron prestar ayuda a los amonitas y nunca más volvieron a luchar contra David. Hădadʿézer fue el único que pretendió hacer una nueva tentativa con el apoyo de nuevos refuerzos, entre los cuales estaban los arameos de Damasco, quienes habían establecido un dominio arameo en esta ciudad, famosa por su antiguo oasis, y que seguramente gobernaban también los territorios de algunas ciudades-estado del sur de Damasco. Una vez más David alcanzó una victoria decisiva, después de haber dirigido personalmente la batalla, que se dio en Ḥēlām, que debía hallarse situada en el límite norte de Transjordania. La causa de los ammonitas estaba perdida. Al año siguiente, David mandó a Joab para que arrasase el país ammonita y asediase la ciudad de Rabbāh, apresurándose luego para asistir personalmente a la toma de dicha ciudadela. Con esto se comprende que tuviera sus motivos para castigar severamente a los ammonitas, deportando a los habitantes de las ciudades a quienes obligó a efectuar trabajos forzados. Se apoderó asimismo de la corona ammonita, es decir, depuso al monarca y se nombró rey de ʿAmmōn, realeza que se sumó a la de Judá, Israel y Jerusalén. Los territorios de las ciudades-estado arameas del norte de Transjordania hasta Damasco se convirtieron en una provincia dentro del imperio de David. Nombró a un gobernador que residía en Damasco, y la provincia tuvo que pagar regularmente su tributo; los pequeños principados arameos de los límites de la Transjordania septentrional también fueron incorporados a esta provincia de una forma u otra. David había ensanchado considerablemente sus dominios hacia el noroeste. Hădadʿézer de Ṣōbāʾ continuó como jefe de las tribus arameas dispersas que todavía no eran sedentarias, y difícilmente pudo seguir sometido por mucho tiempo. Después de su derrota se vio en la obligación de entregar unos escudos y carcajes de oro [1], que David se llevó a Jerusalén como trofeos, y tuvo que reconocer la supremacía de David, viéndose obligado además a hacer entregas de minerales, aunque probablemente no tenía intención de continuarlas por mucho tiempo. Estos suministros debían de proceder de los yacimientos de la Beqāʿ, entre el Líbano y el Antilíbano, que eran explotados desde antiguo y sobre los cuales Hădadʿézer había extendido sus dominios [2]. De esta forma, David hizo sentir su influencia, aunque de manera indirecta, hasta el fondo de Siria central, y así se comprende que el rey de Ḥămāt sobre el Orontes, en la parte norte de la Siria septentrional (hoy Ḥamāh), enviase una embajada cargada con ricos presentes, para ponerse en buena armonía con el poder creciente de David, el eco de cuyas victorias había llegado hasta una ciudad tan apartada como Ḥămāt (2Sm 8,9-10) [3].

Finalmente, en 2Sm 8,13-14 se narra la victoria de David sobre Edom. En este caso tampoco sabemos por qué estalló la guerra, ni por qué los edomitas fueron

[1] Se hace imposible determinar el significado de la palabra *šélet*.

[2] En 2 Sm 8,8, las ciudades de Ṭebaḥ (así en el texto original) y de Bĕrōtay, aparecen citadas como explotaciones mineras, pero por desgracia es imposible localizarlas exactamente por falta de datos.

[3] Las excavaciones de Hamāh (cf. H. INGHOLT, *Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles a Hama en Syrie [1932-1938]*, 1940), han demostrado que fue reconstruida hacia el 1200 A. C. como sede del gobierno, siendo habitada por una población que empleaba por escritura los «jeroglíficos hititas» (cf. *WAT*, pág. 166 y lam. 8c). A esta ciudad pertenecía el rey contemporáneo de David.

tan cruelmente castigados como describe el texto de 1Re 11,15-17. Según nos indica 2Sm 8,13, David venció a Edom en el «valle de la Sal» [1], y luego Joab dedicó seis meses a arrasar el país «para exterminar a todos los varones». La casa real fue aniquilada y sólo pudo salvarse el pequeño príncipe Hădad, que logró huir a Egipto escapando a través del desierto del Sinaí, acompañado por algunos servidores de su padre. David organizó también a Edom como provincia dirigida por gobernadores propios. A pesar de su situación alejada, esta provincia era importante porque facilitaba el acceso al golfo de el-ʿAqabah y al mar Rojo y también a los numerosos yacimientos de las orillas del Wādī el-ʿArabah, que ya habían sido explotados y cuyas grandes posibilidades serían aprovechadas por Salomón.

Para completar la situación, observemos que David mantenía relaciones pacíficas y amistosas con el rey Ḥīrām de Tiro y todas las ciudades fenicias de la costa, cuyo centro principal era por entonces Tiro [2]. De allí obtenía David, indudablemente en pago de servicios prestados, los tan codiciados cedros del Líbano, así como los servicios de obreros especializados que debieron construir los edificios reales de Jerusalén (2Sm 5,11) [3].

Después de sus victorias, David fue rey de la ciudad de Jerusalén, soberano de los reinos de Judá y de Israel, notablemente acrecentados con la anexión de las ciudades-estado cananeas, rey de ʿAmmōn, soberano de las provincias de ʾĂrām (Damasco) y de Edom, que eran administradas por gobernadores suyos, monarca del reino vasallo de Moab y soberano, quizás nominal, de Hădadʿézer de Sōbāʾ. El conjunto formaba un imperio sumamente complicado, que había desbordado en mucho los límites de un simple reino israelita. Se había convertido en un estado siropalestino vinculado únicamente a la persona del rey y que comprendía numerosos pueblos distintos. La organización política de David fue el primer organismo político de importancia que se fundó en el suelo siropalestino [4], que abarcaba más o menos directamente, una mayor parte de Siria y Palestina. Fue un acontecimiento histórico muy importante en el mundo; en realidad, constituía la obra de un solo hombre de una inteligencia y una suerte fuera de lo corriente. La situación general en Oriente le había sido favorable. Ni en Egipto ni en Mesopotamia existía entonces potencia que tuviese interés por Siria-Palestina, y tratase de hacer valer sus derechos. El Egipto de la XXI Dinastía era débil, desgarrado por luchas intestinas y dominado por el poder teocrático de los sacerdotes de Tebas [5]. En el País de los Dos Ríos, Babilonia había perdido importancia como poder político después de haber estado sometida durante siglos a la dominación extranjera de los casitas, pueblo de montaña. Después de la época dorada de los reinos centrales asirios, el poder de Asiria, que había sido la potencia más ambiciosa, empezó a declinar al término de aquel milenio. En Asia Menor, después de la caída del poderoso imperio hitita, no quedaba ninguna fuerza preponderante. Por consiguiente, los nuevos reinos de Siria-Pales-

[1] Este «Valle de la Sal» debe ser localizado al este del Wādī el-ʿArabah (cf. también 2Re 14,7), pero quizá no en el actual Wādī el-Milḥ («valle de la Sal») al este de Bersabee.

[2] Cf. W. F. ALBRIGHT, *Studies in the History of Culture* (1942), págs. 33-34.

[3] La observación de 2 Sm 5,11 en su origen probablemente formó parte del contexto de 2Sm 8, 1-14, y únicamente fue trasladada a su actual posición a causa de su referencia a Jerusalén.

[4] Es posible que en cierto tiempo los hicsos formasen un gran estado siropalestino antes de conquistar Egipto y trasladar allí su sede del gobierno.

[5] Cf. ED. MEYER, *Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten. Zur Geschichte der 21. und 22. Dynastie* (*Sitzungberichte Preuss. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl.*, XXVIII), 1928.

tina pudieron desarrollarse sin interferencias del exterior y el imperio de David se extendió por toda la parte sur de Siria y Palestina.

En poco tiempo, la situación había cambiado completamente para las tribus israelitas. No hacía mucho que se daban por satisfechas pudiendo subsistir frente a los antiguos habitantes del país, e incluso poco antes habían tenido que inclinarse ante a la supremacía de los filisteos. En cambio, ahora el rey que habían elegido gobernaba un imperio considerable, donde no solamente era venerado, sino temido. Su dominio exterior quedaba asegurado, y eran partícipes de un grandioso proceso histórico que había exaltado su conciencia propia y su seguridad. Por primera vez en su historia formaban parte de un gran movimiento histórico, pero no a título de víctimas, sino de vencedores. En realidad, el verdadero actor no era precisamente el conjunto de las tribus, y cabe preguntarse si a pesar de la gran admiración que sentían por la grandeza y el éxito de David, las tribus no debían de sentir cierta inquietud ante unos acontecimientos que desbordaban los límites de una auténtica historia de Israel. En el núcleo del imperio de David, las tribus israelitas aparecían en proporción reducida. Además, se hallaban divididas en dos reinos diferentes y éstos no eran puramente israelitas. David no hacía la guerra únicamente con los ejércitos israelitas, aunque es evidente que empleaba o había empleado las milicias tribales, especialmente en sus campañas contra los vecinos de Transjordania [1], e incluso había llevado con ellas la antigua reliquia del Arca [2], como si condujera una «guerra sagrada». Es indudable que David daba gran importancia al santuario del Arca, por considerar que representaba la liga de las tribus, pero el elemento que prefería era su tropa de mercenarios [3], que, desde luego, no era totalmente israelita, sino un conglomerado heterogéneo [4], vinculado a su persona y no a las tribus israelitas. Con esta tropa había iniciado su ascensión, y con ella había logrado éxitos tan brillantes como la victoria decisiva sobre los filisteos y la conquista de la ciudad-estado de Jerusalén. Posteriormente, recurrió de nuevo a estos mercenarios en cualquier momento de peligro. Lo que entonces existía era en realidad el imperio de David y no el imperio israelita. No obstante, las tribus continuaban considerándolo como algo propio: su santuario central estaba en la ciudad real de David, y en el momento oportuno habían participado brillantemente en su ascensión al trono.

La existencia del imperio de David se hallaba tan vinculada al poder personal de su fundador, que después de su muerte solamente era posible la continuidad gracias a un sucesor de su talla. David se daba perfecta cuenta de ello, y comprendía también que la falta absoluta de leyes sucesorias fundadas en una tradición, así como la importancia de su persona en la fundación y la conservación de un imperio tan complejo, le obligaban a tomar una decisión personal en este aspecto; pero, cosa extraña en él, se resistía a aceptar esta idea e iba demorando tomar una decisión. Por este motivo, el período final de su reinado se vio colmado de trastornos provocados por sus hijos, quienes querían hacerse prematuramente con la sucesión. Una obra histórica, que probablemente fue

[1] Cf. 2 Sm 11,1 (Joab, jefe del ejército con «todo Israel» contra ʿAmmōn); 1 Re 11,15 (Joab, capitán del ejército en Moab); 2 Sm 10,17 (David con «todo Israel» contra los arameos).

[2] Cf. 2 Sm 11,11.

[3] Además del jefe del ejército, David contaba con un jefe especial de mercenarios (2 Sm 8,18; 20,23).

[4] Cf. también los «treinta héroes de David», y sobre la misma cuestión K. ELLINGER, *PJB*, 31 (1935), págs. 29-75.

escrita antes de la muerte de Salomón, describe estas querellas con gran conocimiento de causa, así como la decisión tomada sobre el problema de la sucesión monárquica [1]. Era seguro que ésta recaería en uno de sus numerosos hijos. Sin embargo, existía un descendiente varón de Saúl, un hijo de Jonatán, llamado Mĕrība'al [2] que estaba lisiado, quien creía que su hora iba a llegar y que le sería ofrecido el trono (2Sm 16, 3), lo cual constituye una prueba de la puerilidad de su mente. Después del fracaso total de la monarquía de Saúl, difícilmente hubiera podido encontrar alguien entre las tribus israelitas que se pronunciase en favor de dicha monarquía, ni siquiera en la propia tribu de Saúl, o sea la de Benjamín, a pesar de que la monarquía del judaíta David, que había suplantado al benjaminita Saúl, todavía se veía afectada por la hostilidad de esta tribu (cf. 2Sm 16,8). El nuevo estado tenía tan poco en común con la monarquía de Saúl, y era tan por completo la obra personal de David, que únicamente los miembros de su familia podían ser tenidos en cuenta seriamente en la busca de un sucesor. Además el «profeta» Nātān, personaje importante en la corte de Jerusalén, había proclamado en nombre de Dios que la dinastía de David debía continuar después de su muerte, añadiendo que su ascensión victoriosa al poder había mostrado que Yahweh lo había elegido rey (2Sm 7,8 y sigs.) [3].

Pero el hecho práctico era el de saber cuál de los hijos de David iba a sucederle. Si se quería evitar que se produjese un caos después de su muerte, era necesario solucionar esta cuestión mientras viviese. Cuando quiso casarse con Mīkāl, hija de Saúl (cf. págs. 178-179), David evidentemente imaginó que un hijo, quizás el primogénito de esta unión, que al mismo tiempo sería nieto de Saúl, podría ser el preferido y atraería además los sufragios de todos los partidarios de Saúl que todavía viviesen. Pero según se indica en 2Sm 6,23, el matrimonio de David con Mīkal fue estéril («y Mīkal no tuvo hijos hasta el día de su muerte»). Por lo tanto, resultaba imposible esperar por este lado un sucesor al trono. Por otra parte, el antiguo derecho sucesorio israelita concedía la mayor parte de la herencia al primogénito del padre, sin tener en cuenta la situación de la madre en el harén paterno (cf. Dt 21,17). Por lo tanto, el sucesor debía ser el hijo mayor de David y, en efecto, hasta donde alcanzan nuestros informes, en la casa de David fue el primogénito del rey quien generalmente le sucedía. En el caso de David, fundador de la monarquía y de la dinastía, el hijo mayor «nacido en cuna real», es decir, el primer hijo nacido después de la ascensión de David al trono debía de tener una cierta preferencia. Al parecer, los hijos de David no tuvieron particularmente en cuenta este detalle, y se miraban como presuntos herederos de acuerdo con su edad. En 2Sm 3,2-5 figura una relación de los cinco primeros hijos; de acuerdo con el pasaje agregado a esta lista debieron de nacer en Hebrón y, por lo tanto, en una época en que David solamente era rey de Judá, pero puesto que David había tenido anteriormente dos esposas (cf. 1Sm 25,42-43) algunos de dichos hijos habían nacido antes de residir en He-

[1] Tenemos este relato histórico en 2 Sm cap. 7; 9,1-20,22; 1Re caps. 1-2; cf. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (*BWANT*, III, 6), 1926.

[2] La forma original de este nombre solamente figura en 1 Cr 8,34; 9,40. En 2 Sm 4,4; 9,6 y sigs., aparece el nombre deformado en Mĕfībōšet.

[3] Probablemente la observación de 2 Sm 7,8 deba ser tomada en el sentido de que Yahweh había llamado a David para ser nombrado *nāgīd* de Israel; pero no tenemos la menor noticia de una vocación de este tipo que hubiera influido en la elevación de David al poder (cf. pág. 180). Es posible que solamente se estableciese de forma retrospectiva el que David fuera llamado por Yahweh para ser elegido *nāgīd*. También 2 Sm 6,21 parece abundar en este sentido.

brón. La relación de 2Sm 3,2-5 queda completada con la enumeración de los hijos nacidos en Jerusalén, según 2Sm 5,13-16.

En 2Sm 3,2 se indica el nombre de ʾAmnōn como hijo primogénito de David. Su madre era ʾĂḥīnōʿam de Yizrĕʿēʾl, al sur de Judá, con cuyo matrimonio estrechó David sus lazos con las tribus judías del sur. Es evidente que ʾAmnōn se consideraba, y era considerado por los demás, como el futuro rey. El propio redactor de la narración de la sucesión al trono también lo deja entrever, y es probablemente por este motivo que 2Sm caps. 13-14 explica con todo detalle el relato de asesinato de ʾAmnōn por Absalón. ʾAmnōn fue lo bastante insensato como para violar a su media hermana Tāmār, lo que dio a Absalón un pretexto para matarlo. En 2Sm 3,3 se habla de un segundo hijo de David, pero no sabemos por qué motivo quedó excluido y, por lo tanto, Absalón se convirtió en el primer pretendiente al trono. A causa de su crimen, durante algún tiempo Absalón perdió el favor de su padre, pero, gracias a la intervención de Joab, el jefe militar, logró obtener el perdón total. Es probable que David sintiese cierta debilidad por todos sus hijos y en especial por Absalón (2Sm 13,39; 14,1).

En vida de su padre, Absalón intentó hacerse con el poder por la fuerza. Es lo que se llamó la «rebelión de Absalón», cuyo relato aparece en 2Sm caps. 15-19. Absalón logró atraerse las simpatías y conquistar el apoyo de las tribus israelitas, especialmente en el reino de Judá, pero es posible que hiciese lo mismo con las de Israel. En estas condiciones se arriesgó a hacerse proclamar rey, con toda solemnidad, en la real ciudad de Hebrón (2Sm 15,10). Esto significaba la destitución de David. No es posible saber lo que hizo tan impopular a David para que Absalón lograra sus fines con tanta facilidad. Con el transcurso del tiempo, todo régimen va perdiendo simpatizantes y ve aumentar sus enemigos, y cabe suponer que las tribus israelitas estaban más y más descontentas con el aumento del poder de David, al convertirse en un imperio que excedía en mucho las fronteras de Israel. Sea lo que fuere, la defección de las tribus alcanzó tales proporciones, que al anciano rey sólo le quedaron las tropas personales de mercenarios, prefiriendo retirarse con ellas a Maḥănáyim, en Transjordania, para evitar verse sorprendido en Jerusalén por Absalón y sus partidarios. Este último pudo así instalarse en la ciudad y tomar posesión del gobierno en todos sus aspectos. Durante los encuentros, los soldados profesionales de David mostraron su superioridad sobre el ejército de las tribus movilizado por Absalón, a pesar de que éstas eran superiores en número. La batalla decisiva se produjo en algún lugar de los montes muy frondosos del centro de Transjordania, al sur del Yabbōq, en «el bosque de Efraím» (2Sm 18,6). Fue allí donde Absalón dirigió a sus tropas para atacar a David. Absalón perdió la batalla y fue muerto en su huida a pesar de la orden expresa de David de que su vida fuese respetada. A las tribus de Judá y de Israel no les quedó más solución que instalar de nuevo a David en el trono (2Sm 19,10-11). Esta guerra tuvo un epílogo que puso en evidencia la oposición latente que existía entre los reinos de Judá e Israel, en el propio seno del imperio davídico, y fue en esta ocasión cuando David cometió la primera imprudencia de su carrera. David se hallaba todavía en Maḥănáyim, cuando ordenó a las tribus de Judá que le repusiesen en el trono de Judá como uno de los suyos (2Sm 19,12 y sigs.) ¿Tan impaciente estaba, que no pudo aguardar lo que fatalmente llegaría? Cuando los delegados judaítas, cumpliendo sus órdenes, hubieron llevado al rey desde el Jordán y lo escoltaron hasta el santuario de Galgal, cerca de Jericó, se presentaron los delegados de las tribus del reino de

Israel y le reprocharon no haber acudido a ellos para pedirles escolta, ya que eran los representantes de la mayoría de las tribus. El resultado de esta imprudencia fue que las indignadas tribus de Israel se sublevaron a las órdenes de un benjaminita llamado Šéba' al grito de: «No tenemos nada que ver con David, ni con el hijo de Isaí. ¡Israel, a tus tiendas!» (2Sm 20,1). Y lo primero que hizo David después de su regreso a Jerusalén fue llamar a sus mercenarios y al ejército judaíta para poner fin con las armas a la revuelta del reino de Israel. El éxito fue rápido (2Sm cap. 20); pero la disensión entre los reinos de Judá e Israel, que ya se había manifestado durante el reinado de David, no auguraba nada bueno para el futuro.

David había terminado por recuperar su poder, pero el problema de su sucesión seguía sin solucionar. Tras la eliminación de Absalón, Adonías, que era el mayor de los hijos de David (2Sm 3,4), procedió a reivindicar la sucesión al trono (1Re 1,5). Absalón había buscado sus simpatizantes entre los círculos de las tribus israelitas, en cambio Adonías buscó y encontró el apoyo de algunos elementos influyentes del séquito de David. Ganó para su causa al jefe militar Joab y al sacerdote Abiatar, del real santuario de Jerusalén (1Re 1,7). Pero esto significaba también — como ocurre siempre en las cortes reales —, que otros individuos influyentes eran enemigos declarados de Adonías. Entre estos últimos figuraba Bĕnāyāhū, jefe de los mercenarios y, por lo tanto, rival de Joab, la escolta personal de David y Ṣādōq, otro sacerdote del santuario real, a quien se unió Nātān, el profeta de la corte (1Re 1,8). Este grupo logró obtener una influencia decisiva sobre el rey, que cada día estaba más decrépito. Por intermediario se valieron de la famosa Betsabé, una de las mujeres del rey, con quien David, atraído por su belleza, se había unido en adulterio, haciendo luego matar a Urías, su marido, a traición (2Sm 11, 2 y sigs). Convertida en su mujer, le había dado un hijo, Salomón. Anteriormente, Nātān había reprochado muy severamente a David su crimen con Betsabé y Urías (2Sm 12,1 y sigs.), pero, en cambio, entonces se aprovechaba de su influencia. Es imposible saber con certeza hasta qué punto llegó la influencia de Betsabé en lo que luego ocurrió, y hasta dónde la empujó Nātān, jefe indiscutible del partido enemigo de Adonías. Tampoco es posible saber exactamente si todo lo que entonces se explicó a David era verdad o sólo tenía las apariencias. Lo que no ofrece dudas es que se le informó que Adonías se había proclamado rey por propia responsabilidad, mientras que en cierta ocasión David había prometido a Betsabé que su hijo Salomón sería el sucesor (1Re 1,11 y sigs.). Se logró el resultado apetecido y David se decidió a pronunciar las palabras decisivas referentes a la sucesión al trono. Designó a Salomón como su heredero y, sin esperar más, hizo que le ungiera Ṣādōq y le proclamó rey en Jerusalén (1Re 1,28-40).

La decisión autoritaria de David había resuelto por completo el problema de la sucesión. Adonías renunció a sus pretensiones y Salomón fue rey y corregente de David. A juzgar por los informes que poseemos de la elección, David no se basó en absoluto en sus prendas personales. Entre los numerosos hijos de David no era ni mucho menos el mayor, ni tampoco el primero de los «nacidos en cuna real» (cf. 2Sm 5,14). Lo que le diferenciaba de los demás consistía en que Betsabé, su madre, era que la esposa favorita de David, le hubiera o no le hubiera hecho la promesa formal de que su hijo le sucedería. Ciertos importantes funcionarios reales, quizás por conocer las preferencias del anciano monarca, se inclinaron por Salomón y lograron que el rey tomase una decisión

valiéndose para ello de las más hábiles combinaciones. A pesar del relato detallado que poseemos sobre la tradición de la sucesión al trono en 1Re cap. 1, no nos es posible formarnos una idea exacta de las causas y del desarrollo de los acontecimientos; pero está fuera de duda el que Salomón fue nombrado sucesor de David, en oposición a Adonías, como resultado de una intriga cortesana.

El sucesor elegido no estuvo a la altura de su misión, como lo muestra la historia de su reinado. Cabe preguntarse si entre los demás hijos sobrevivientes no se hubiera encontrado otro más apto. La tarea con que debía enfrentarse el sucesor de David era, desde luego, muy difícil. El complicado imperio que David había edificado, solamente podía conservar su cohesión y su solidez en manos de quien tuviese una inteligencia y una fortaleza parecidas a las del gran rey; pero encontrar a un hombre de esta talla no era tarea fácil.

§ 16. *El reinado de Salomón*

Resulta curioso observar que la tradición referente a Salomón, que ha sido conservada en la gran compilación deuteronómica, es totalmente diferente de la que ha llegado a nosotros en relación con David. Cierto es que la última no nos proporciona una descripción completa del reino de David hasta que estuvo constituido, y se compone de dos grandes relatos: el ascenso de David hasta su elevación a los tronos de Judá, Israel y Jerusalén, y luego el período de intrigas para la sucesión al poder hasta el nombramiento de Salomón; sobre el desarrollo total del imperio davídico sólo poseemos un breve comentario en 2Sm 8,1-14, así como algunos otros detalles dispersos en otros pasajes. Sin embargo, estos dos relatos conservan totalmente el calor de los grandes acontecimientos de la época, y cada uno de ellos procura mantenerlos dentro de sus límites históricos, brindándonos un retrato lleno de vida de la persona de David. En cuanto al reinado de Salomón, los recuerdos tradicionales se pierden entre gran cantidad de detalles; al parecer nadie se sintió atraído a hacer una compilación ordenada de su reino. En su obra sobre Salomón, el Deuteronomista (1Re caps. 3-11) tuvo necesidad de utilizar el *Libro de los hechos de Salomón* (1Re 11,41), de donde extrajo los detalles más importantes. Es evidente que este libro representaba una compilación y una puesta a punto de los anales oficiales del rey, que contenían gran abundancia de detalles en algunos casos muy concretos sobre diversidad de disposiciones gubernamentales tomadas durante el reino de Salomón [1]. La tradición salomónica contiene además buen número de anécdotas sobre Salomón, que es evidente que continuaron circulando durante bastante tiempo. El tema de estas anécdotas era la riqueza y la sabiduría del rey. El fasto de la corte, así como las construcciones reales, eran motivo más que suficiente para tener una idea de la inmensa riqueza de Salomón; y el hecho de que, con razón o sin ella, se le hubiesen atribuido ciertas sentencias sapienciales (cf 1Re 5,12-13), contribuyó a que la posteridad le concediese fama de «hombre sabio».

Después de la muerte de David, Salomón sucedió a su padre sin dificultad ni incidente alguno, probablemente gracias al hecho de que el propio David le había ungido como rey. Sin embargo, había alcanzado este resultado como candidato de un determinado partido de la corte, aun cuando había existido un partido contrario favorable a Adonías, que era entonces el hijo mayor. Uno de los

[1] Para más detalles, véase M. NOTH, *Überlieferunsgeschichtliche Studien*, I (1943), págs. 66-67.

primeros actos de gobierno de Salomón fue eliminar en la forma más brutal a los cabecillas de esta oposición y entre ellos al propio Adonías; así aparece en la narración de la sucesión al trono de David, en 1Re 2,13-44.46, que da por sentado que «el reino se afirmó en manos de Salomón» (1Re 2,46). Bĕnāyāhū, jefe de los mercenarios de David fue una gran ayuda para Salomón en la eliminación de sus enemigos (1Re 2,25.34.46), y su recompensa fue el nombramiento como jefe supremo del ejército (1Re 2,35). Es posible que con este acto Salomón quisiera hacer sentir su autoridad sobre unos adversarios poderosos e influyentes; quizás siguiendo en parte a los consejos de su padre (cf. 1Re 2,5-6.8-9). Pero no es probable que se deba al azar, el que nunca haya llegado a nuestro conocimiento que David se hubiese abierto camino al inmenso poder de que disfrutaba, mediante una liquidación tan cruel de sus enemigos personales. La superioridad de David le situaba muy por encima de tales expedientes; pero Salomón, que tenía que luchar con la oposición existente en la corte de Jerusalén, la cual continuamente iba ganando en amplitud e influencia, no tenía una personalidad lo suficientemente fuerte como para no sentir la necesidad, por lo menos al principio, de velar celosamente por la seguridad de su reino.

En manos de Salomón había una gran herencia. El prestigio que el poderoso imperio davídico había adquirido en el mundo de Siria y Palestina, e incluso en el antiguo Oriente, se conservó casi intacto con Salomón, aun cuando no ampliase la herencia paterna. La tradición no nos da cuenta de ninguna acción bélica por parte de Salomón y seguramente no intervino en guerra alguna. En principio, el estado de David parecía lo bastante firme y seguro para no tener necesidad de una exhibición de poder militar. Pero, por lo general, en estos casos la inacción equivale a un principio de declinación, y fue así como a partir de Salomón empezó la decadencia del gran imperio davídico. Según 1Re 11,14-22.25, la noticia de la muerte de David y la de Joab, su brutal y temido general, al que Salomón hizo matar al principio de su reinado, so pretexto de ser un adversario personal, permitió el regreso al país de Hădad, el príncipe edomita que anteriormente se había refugiado en Egipto (cf. pág. 188), convirtiéndose de nuevo en rey de Edom. Al parecer, este hecho se produjo a los comienzos del reinado de Salomón, pero esto no quiere decir que Hădad gobernase sobre la totalidad del territorio de Edom, puesto que al parecer Salomón conservaba libre el paso hacia el golfo de el-ʿAqabah, y más allá del Wādī el-ʿArabah tenía también acceso al puerto de ʿEṣyōn Géber (1Re 9,26), que había construido y seguía utilizando. Por lo tanto, Salomón todavía podía cruzar buena parte de la provincia de Edom, y la autoridad de Hădad sólo debió de alcanzar las zonas del macizo edomita de difícil acceso, situadas al este del Wādī el-ʿArabah. No obstante, la vuelta de Hădad a la escena demuestra que Salomón ya no era completamente dueño de la situación en Edom, y al parecer no hizo nada por recuperar el dominio total. Lo que todavía era peor es que, según 1Re 11,23-25, un aventurero arameo llamado Rĕzōn había reunido una banda de soldados y logrado apoderarse de la ciudad de Damasco, donde se hizo proclamar rey. Quizás esto no significase para Salomón una pérdida total de la provincia aramea, pero su ciudad más importante, residencia de los gobernadores davídicos, había caído en manos extranjeras. En este caso, tampoco parece ser que Salomón hubiese hecho nada por restablecer el dominio amenazado en ʾĂrām. No sabemos exactamente cuándo se produjo este acontecimiento, pero el texto de 1Re 11,25 nos hace suponer que ocurrió a principios de su reinado. Esta conquista debió

de ser el origen del reino arameo de Damasco, que rápidamente aumentó su poderío hasta convertirse en la nación más poderosa de Siria-Palestina. Para Salomón la pérdida de Damasco debió de significar el fin de la influencia que David había ejercido sobre los arameos que habitaban el interior de Siria, pero a pesar de todo, logró conservar la complicada estructura política creada por David. En un momento dado, tuvo que sofocar una importante rebelión en el reino de Israel. Los parcos informes de 1Re 11,26-28.40 nos ofrecen un relato poco claro. Por motivos desconocidos, el efraimita Jeroboam, al que Salomón había descubierto con motivo de los trabajos de construcción de Jerusalén y a quien había confiado una misión [1] en territorio de la «casa de José», se rebeló contra el rey. Desconocemos quiénes eran los partidarios de Jeroboam y la importancia de la rebelión. Sea como fuere, la empresa fracasó; pero Salomón no pudo apoderarse de Jeroboam, quien logró huir a Egipto, en donde permaneció hasta después de la muerte de Salomón, cuando regresó para desempeñar de nuevo un papel importante[2].

[1] La palabra *sēbel*, que se emplea en 1 Re 11,28 para designar el alcance de esta función, por lo general se traduce por «prestacion de trabajo» y, por lo tanto, convierte a Jeroboam en encargado de los trabajos de la administración salomonica. Sin embargo, debe observarse que, aun cuando la palabra signifique algo así como «porteador de fardos», no es la usual para «prestacion de trabajos» (*mas*, cf. bajo Salomon 1 Re 4,6, 5,27-28; 9,15,21). Cabe preguntarse además si la «casa de José» estaba tambien obligada a la prestacion de trabajos (cf. págs. 199-200). Así, pues, todavia resulta incierto determinar la función que Salomón habia confiado a Jeroboam.

[2] No sabemos exactamente cuando ocurrió la rebelión de Jeroboam. Quizás se produjo a comienzos del reino de Salomón, puesto que los trabajos en la ciudad de David, durante los cuales Jeroboam aparece por vez primera, corresponden aparentemente a los principios de Salomón. Lo unico que queda por resolver es cuánto tiempo permaneció Jeroboam como funcionario real antes de que «levantase su mano contra el rey».

Mientras en ciertas provincias limítrofes del reino se producían acontecimientos peligrosos, a los cuales Salomón no creyó necesario poner fin mediante la fuerza, se consagraba al desarrollo interior del reino y muy especialmente a la construcción de grandes edificios reales que, de manera muy especial, habían de contribuir a dar esplendor a su reinado. El resumen más detallado de las actividades de Salomón, que procede de el *Libro de los hechos de Salomón*, tiene por tema las construcciones reales. Salomón se ocupó ante todo de la ciudad de Jerusalén. A David le había bastado la antigua y reducida Jerusalén de los jebuseos, situada en la colina al sur, más allá de las fuentes de Gihōn [1], limitándose a hacer construir un nuevo palacio real en lugar del palacio jebuseo o quizás no hizo sino ampliarlo (2Sm 5,11). Salomón se dedicó también a reparar «la ciudad de David, su padre» (1Re 11,27), pero, a pesar de ello, la «antigua ciudad de David» no bastaba para sus necesidades. Poco después de su ascensión al trono [2], empezó a ampliar Jerusalén, agregándole una nueva franja de terreno, donde construyó sus amplios palacios. La antigua Jerusalén, que, por el este, estaba limitada por la profunda cortadura del valle del Cedrón y, por el oeste, por el valle más suave que llamamos «valle de la Ciudad», solamente podía ensancharse hacia el norte, donde la colina sobre la cual estaba situada la ciudad antigua, ascendía a mayor altura. Por consiguiente, Salomón construyó sus edificios al norte de la ciudad de David, dando a Jerusalén una forma extraordinariamente alargada de norte a sur, sobre una franja sumamente estrecha por el este y el oeste[3], a causa de los dos valles antes mencionados. Los palacios de Salomón, rodeados de murallas, dominaban completamente la ciudad jebusea y ocupaban casi la misma superficie. El rey se ocupó durante mucho tiempo en esta obra gigantesca [4]. El templo real fue construido en medio del conjunto de edificios y se convirtió en uno de las más famosas construciones: el Templo de Salomón.

El Deuteronomista muestra un especial interés por este edificio y del *Libro de los hechos de Salomón* sacó infinidad de detalles relacionados con la construcción del Templo y el inventario de su contenido (1Re 6,1-38; 7,13-51). El Templo fue erigido en el lugar actualmente ocupado por el santuario islámico, llamado «Cúpula de la Roca» (Qubbat el-Ṣaḫrah). El «Santísimo», el «Aditon» de este Templo, se elevaba en el punto más elevado del perímetro del palacio. La «roca sagrada» [5] todavía es visible en el centro de la «Cúpula de la Roca». Esta roca era sin duda un lugar santo que se remontaba a una época muy anterior, el antiguo santuario «de los altos» de la Jerusalén preisraelita. El conjunto de los palacios salomónicos estaba proyectado de tal forma, que el santuario real del

[1] Sobre la situación y la historia de las construcciones de Jerusalén, cf. H. GUTHE, *Bibelatlas* (² 1926), n.º 2a, I y n.º 3, II; K. GALLING, *ZDPV*, 54 (1931), pág. 85 y sigs., lám. 6, y también J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), especialmente pág. 60 y sigs.

[2] Según 1 Re 6.1,37, el «Templo de Yahweh», que formaba parte del conjunto de las nuevas construcciones de Jerusalén, fue empezado en el cuarto año del reinado de Salomón.

[3] Contrariamente a los conceptos antiguos, la denominada «colina del oeste», más allá del «valle de la ciudad», no fue habitada hasta mucho más tarde, y nunca durante los tiempos de David y de Salomón (cf. GALLING, *op. cit.*). En esta colina no se ha encontrado el menor vestigio de tiempos prehelenísticos (detalle aceptado por SIMONS, *op. cit.* pág. 251-252, a pesar de que en conjunto sus puntos de vista difieren de los míos).

[4] En 1 Re 7,1-12, figura un breve informe sobre la construcción del conjunto de los palacios. Según el ver. 1, se invirtieron en ella trece años. De acuerdo con 1 Re 6, 37-38, el santuario del Templo, que formaba parte de todo el conjunto, fue empezado en el cuarto año y terminado en el undécimo año del reinado de Salomón.

[5] Cf. H. SCHMIDT, *Der heilige Fels in Jerusalem* (1933).

Templo se hallaba emplazado precisamente en este venerable lugar. En modo alguno hubiera sido lícito profanar un lugar tradicional de culto con edificios palaciegos y, por consiguiente, solamente podía ser incorporado al conjunto si conservaba su valor de santuario. El edificio fue construido conforme las costumbres locales, es decir, cananeas, en cuanto a templos. Un templo era un santuario urbano y las tribus israelitas habían adoptado la civilización urbana de las poblaciones cananeas que las precedieron. Salomón empleó, además, obreros fenicios en sus construcciones (1Re 5,32; 7,13 y sigs.). También cabe en lo posible que el planteamiento del Templo al estilo siropalestino, en forma de edificio alargado rematado al fondo por un «Aditon» y con un vestíbulo de entrada, fuese inspirado por influencias mesopotámicas del II milenio, a las que se incorporaron diversos elementos egipcios, de acuerdo con la cultura siropalestina, por lo general híbrida [1]. Tal como indica la fórmula consacratoria atribuida a Salomón (1Re 8,12-13), el Templo fue concebido como «casa de Dios» y el tenebroso «Aditon» considerado como el lugar de la presencia de Dios, quien dijo «que habitaría en la oscuridad» (1Re 8,12). Salomón trasladó al «Aditon» la antigua reliquia del Arca, que David había llevado a Jerusalén, como trono de la invisible

[1] Cf. K. MOHLENBRINK, *Der Tempel Salomos* (*BWANT*, IV, 7 [1932]), que pone en evidencia sus relaciones con la arquitectura de los templos asirios; C. WATZINGER, *Denkmaler Palastinas*, I (1933), pag. 88 y sigs., quien llama la atención sobre sus vinculaciones con la Siria-Palestina preisraelita, y muy especialmente A. ALT, *Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus* (*PJB*, 35 [1939], págs. 83-99, sobre todo en págs. 96-97 (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1953), págs 100-115.

presencia divina; así se reemplazaba cualquier imagen o símbolo de la divinidad, que solía hallarse en los «Aditon» de los demás templos locales del país. El santuario real, situado en el interior del conjunto de los palacios del rey, estaba atendido por sacerdotes, que eran asimismo funcionarios del soberano, convirtiéndose al mismo tiempo en el Santuario central de las tribus israelitas.

La actividad constructora de Salomón se extendió a otras ciudades, especialmente a las antiguas cananeas que David había incorporado a los reinos de Israel y de Judá, en las cuales el monarca, sucesor de los viejos señores feudales, era dueño absoluto. Según 1Re 9,19, Salomón hizo construir ciudades para sus carros de combate y sus caballos, y en las poblaciones que existían hizo habilitar dependencias para este uso. En el curso de unas excavaciones, emprendidas por los americanos en Megiddo (hoy Tell el-Mutesellim), se encontró un dédalo de dependencias que se identificaron entonces como caballerizas y se dataron en tiempos del rey Salomón [1]. A juzgar por sus restos, Salomón debió construir un gran conjunto de establos en los tres lados del patio interior, capaces de alojar a varios cientos de caballos, en la parte noroeste de la importante ciudad cananea de Megiddo, situada en el límite sudoeste de la llanura de Yizrĕʿēʾl, que a fines de la Edad del Bronce III decayó poco a poco, siendo incorporada por David al reino de Israel después de la pérdida de su independencia [2]. El resultado de las excavaciones parece claro. Son de gran interés dos hileras de pilares de piedra que bordean un corredor central, que aparentemente formaban las separaciones de los establos. Debieron de existir otras caballerizas de este tipo en otras ciudades palestinas. Desde luego, se han encontrado otras instalaciones peor conservadas y, por lo tanto, de aspecto menos claro, que quizá fueran caballerizas construidas por Salomón. En 1Re 9,19 no aparece el nombre de las ciudades que destinaba a sus carros y a su caballería [3]. Salomón mantenía una fuerza considerable de carros que repartiría entre varias guarniciones, imitando a los monarcas orientales de su época. David había tenido un ejército permanente, con contingentes de mercenarios, además de las milicias tribales; pero éstos combatían a pie [4]. No supo qué hacer con los equipos de caballos y carros [5] capturados a los arameos; y excepto una pequeña reserva, no utilizó ese considerable botín (2Sm 8,4). A Salomón no le bastaron los elementos de la época de David. No hizo guerra alguna y no tuvo ocasión de alinear sus carros de combate; los utilizó únicamente para aumentar su esplendor real [6]. Además de las «ciudades de carros y caballerías» (1Re 9,19), se mencionan también las «ciudades almacenes», construidas asimismo por Salomón. Se trataba

[1] Cf. P.L.O. GUY, *New Light from Armageddon* (*Oriental Institute Communications*, 9 [1931]), y C. WATZINGER, *op. cit.*, págs. 87-88, y en especial figs. 80, 81.

[2] Los descubrimientos de Megiddo son los restos más importantes que han llegado hasta nosotros, atestiguando la copiosa actividad constructora de Salomón.

[3] La ciudad de Gézer aparece también en este texto, y efectivamente la famosa hilera de *maṣṣēbōt* «de Gézer» (cf. GRESSMANN, *AOB*[2], n.[os] 411 y 412) pareció en un principio que podía corresponder a los pilares de las caballerizas de Salomón, suposición totalmente desechada hoy en día.

[4] En aquella época, ni siquiera el rey iba al combate en un carro (cf., sobre una época más tardía, 1 Re 22,34.35.38); cuando no iba a pie, montaba un asno o un mulo; en realidad, no sabemos como procedía David, pero sí Absalón, cuando fue elevado a la dignidad real (2 Sm 18,9).

[5] Resulta sorprendente que Hădadʿézer de Sōbāʾ, rey de los arameos, acudiese al combate en un carro; es posible que fuera debido a tener bajo su dominio, probablemente en Siria o quizás en Transjordania, algunas antiguas ciudades-estado que le facilitarían cierto numero de carros.

[6] Cuando los hijos mayores de David se preparaban para sucederle en el trono, se procuraron carros a la «moderna» (2 Sm 15,1; 1 Re 1,5), aun cuando solamente los utilizaron como nu distintivo de su dignidad real, sin que tuviesen la intención de combatir en ellos (cf. nota anterior).

de almacenes reales instalados en poblaciones que servían de depósito para los tributos en especies destinados a la corte.

Las construcciones de Salomón precisaban de una considerable mano de obra que el país se veía obligado a facilitar, sobre todo en una época en que todos los trabajos principales se hacían a base de hombres. Salomón desarrolló extraordinariamente el sistema de trabajos forzosos u obligatorios; ignoramos cómo se seleccionaban los grupos de trabajadores y cuál era la duración de sus obligaciones. En tiempos de David, el sistema de trabajo forzoso ya estaba organizado, y en la relación de los funcionarios superiores de David, no precisamente en sus comienzos (2Sm 8,16-18), sino hacia el final del reinado (cf. 2Sm 20,23-26), aparece un «jefe de trabajos». David utilizó trabajadores forzados en sus construcciones reales. La tradición apenas habla de las actividades constructoras de David (2Sm 5,11), que probablemente fueron muy modestas, limitándose quizás a Jerusalén. La situación cambió por completo con Salomón. ʾĂdōnīrām fue el mismo «jefe de tributos» que en tiempo de David (1Re 4,6), aunque sus atribuciones debieron de ser más amplias. La tradición salomónica contiene dos textos contradictorios sobre el reclutamiento de trabajado res forzados. Según 1Re 5,27 se reunían en «todo Israel»; según 1Re 9,15.20-22 solamente se utilizaba la población no israelita de las antiguas ciudades-estado cananeas incorporadas a Judá e Israel. Antes de que Israel se constituyese en reino, esas ciudades-estado habían escapado al dominio de las tribus israelitas; pero Jue 1,27 y sigs. indica que, cuando Israel «fue suficientemente fuerte», es decir, cuando la monarquía lo convirtió en una potencia política, la población de dichas ciudades hubo de

prestar trabajos: «los hicieron tributarios» (*lĕ-mas*; vers. 28.30.33.35). Es muy probable que los datos de 1Re 9,15.20-22 correspondan a la realidad, y que 1Re 5,27 sólo exprese un punto de vista muy limitado de las cosas, utilizando fórmulas no apropiadas, puesto que, si los hombres libres de las tribus se hallaban sometidos al servicio militar, es evidente que no podrían efectuar una prestación de trabajo, y hubiera constituido un evidente y monstruoso abuso de poder el obligarles a ello. En cambio, entre los cananeos, el rey podía hallar individuos que no gozasen de libertad, por haber sido esclavizados anteriormente por sus amos y que entonces debieron pasar al servicio del rey de Jerusalén[1].

Salomón necesitaba una enorme cantidad de materiales para sus edificaciones. La piedra necesaria podía obtenerla en las canteras de las montañas, pero la falta de madera le obligaba a importarla. Desde tiempo inmemorial, uno de los principales centros de aprovisionamiento del antiguo Oriente habían sido los bosques del Líbano, en la frontera septentrional de Palestina. Salomón concertó un tratado con Ḥirām, rey de Tiro (1Re 5, 15-26), quien anteriormente había buscado el favor del poderoso David, suministrándole la madera necesaria para sus construcciones. Ḥirām se comprometió a continuar sus exportaciones y a enviarle obreros especializados para la construcción de aquellos grandes edificios, pues a Salomón le hubiera sido imposible hallarlos en su reino tan pobre en ciudades. En compensación, Salomón se comprometió a suministrar regularmente a Tiro trigo y aceite de oliva, pues aquella ciudad comercial no disponía de tierras de cultivo [2]. Para atender a suministros tan considerables, Salomón tuvo que exigir un mayor rendimiento a sus súbditos, lo cual afectó a las tribus agrícolas israelitas.

Los edificios salomónicos de Jerusalén eran el marco de una vida cortesana brillante y dispendiosa, que naturalmente tenía que sufragar el país. En 1Re 5,2-3 se detallan las necesidades cotidianas de la corte en cuanto a cereales y carne. Si tenemos en cuenta que, en todas las épocas, el consumo de carne por las gentes modestas siempre fue reservado para las fiestas y ocasiones especiales, se comprenderá que la vida en la corte de Salomón, y el consumo cotidiano de muchos bueyes y corderos sobrepasó en mucho al alimento habitual de las gentes sencillas. Para asegurar la llegada de los suministros procedentes del campo, Salomón creó un inteligente sistema de exacción. A tal objeto dividió el territorio israelita en doce «distritos» [3]. Cada mes, uno de los distritos era responsable de atender al suministro de la corte (1Re 4,7). Al frente de cada distrito había un «intendente»

[1] Las quejas de las tribus israelitas, despues de la muerte de Salomón (1 Re 12,4), se refieren, mas que a las «prestaciones de trabajo» en si, a las demás obligaciones, tributos, etc.

[2] El breve relato de 1 Re 9, 10-13, según el cual el rey Ḥirām recibió en pago de sus suministros a Salomon veinte ciudades de la Galilea occidental, quiza corresponda a este contexto, puesto que su finalidad evidente es facilitar una explicacion etiologica del nombre de la ciudad de Kābūl (hoy Kabūl) Su fundamento es el simple hecho de que en la epoca en que se origino la tradición, el territorio de Kābūl, que formaba parte de la Galilea israelita, habia pasado bajo dominio de Tiro. Así, pues, posterior y secundariamente, se habia relacionado esta conexion de la region con Tiro con las muy conocidas vinculaciones de Salomon con Ḥirām de Tiro (cf. pág. 202, nota 2).

[3] Es curioso que no sepamos nada referente a la posible division del reino de Judá en distritos hecha por Salomón Es evidente que la division del reino de Juda en doce distritos, cuyas localizaciones figuran en Jos 15,18-19, corresponden a un periodo considerablemente posterior (cf A. Alt, *Judas Gaue unter Josia*, *PJB*, 21 [1925], págs. 100-117 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II [1953], pags. 276-288), y su origen es post-salomónico (cf. M. Noth *Das Buch Josua* [² 1953], pág. 14). La discusión queda abierta, sobre si Salomon obligó o no a Judá a efectuar prestaciones, porque su reino era demasiado pequeño y pobre, o porque un accidente hizo que la tradicion no conservase el menor recuerdo de tal medida aplicada a Judá, que posteriormente pudo servir de base a una nueva división de Juda en distritos.

(niṣṣāb), que debía cuidar de los propietarios rurales y procurar que los suministros se efectuasen en el momento oportuno y fuesen depositados en «las ciudades almacenes» antes mencionadas; luego eran enviados a Jerusalén en el mes convenido. La dirección de esta organización estaba confiada a un funcionario superior, que recibía el nombre de «superintendente» *(ʿal niṣṣābīm)*, cargo que no existía en tiempos de David y que figuró entre los puestos principales bajo Salomón (1Re 4,5). Es posible que David impusiese a los reinos de Judá e Israel ciertas prestaciones en especies en beneficio de la corte, restando algunas cantidades de los productos agrícolas y los rebaños, que hasta entonces habían sido de libre disposición de las tribus. Bajo Salomón, estas prestaciones fueron más abundantes y los funcionarios más exigentes. La división del país en distritos, según detalla 1Re 4,8-19, se hizo para reglamentar estas prestaciones; al mismo tiempo, dicho relato permite comprender la extensión y constitución interior del reino de Israel [1], informándonos de la yuxtaposición y las divisiones administrativas de los territorios de las tribus y de las ciudades-estado dentro de un sistema político basado en el desarrollo histórico de unas agrupaciones y fronteras. Una serie de distritos quedó formada por los territorios de las tribus israelitas, que incluía los distritos de «Benjamín» (ver. 18), «montaña de Efraím» (ver. 8) (con los territorios de Efraím y Manasés), el distrito galileo de «Isacar» (ver. 17), «Neftalí» (ver. 15) y «Aser» (ver. 16). Es posible que Isacar comprendiese el territorio de Zabulón, mientras que el de Dan debió de formar parte

[1] Cf. A. ALT, *Israels Gaue unter Salomo* (*BWAT*, 13 [1913], pág. 1 y sigs.) = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1953), págs. 76-89.

del de «Neftalí»; finalmente, en Transjordania existían los distritos de «Maḥănayim» (ver. 14), con las colonias efraimitas y manasitas del país de Galaad, al sur y al norte del Yabbōq, y «Gad» (ver. 19)[1] con la región del sur. Los otros cinco distritos comprendían los territorios de las ciudades-estado, o sea los tres distritos de los vers. 9,10 y 11, que correspondían a las ciudades-estado de la llanura costera hasta el norte del Carmelo; el distrito citado en ver. 12 que comprendía las ciudades-estado de la llanura de Yizrĕ'ēl y la llanura vecina de Beisán, y finalmente el distrito de «Rāmōt de Galaad» (ver.13) las ciudades-estado del límite noroeste de el-'Aglūn (cf. pág. 185)[2]. Esta división y la organización de prestaciones creada por Salomón se prolongó en el reino de Israel incluso después de la muerte del rey [3].

Es probable que Salomón ampliase las propiedades de la corona y organizase su administración. En todo caso, entre sus más altos funcionarios había un «mayordomo de palacio» (1Re 4,6), cargo que no existía en época de David y que indudablemente debía ocuparse de la administración de las propiedades reales, que no se limitaban a los palacios de la capital, sino también a toda clase de propiedades rurales. Estos dominios comprendían el patrimonio hereditario de la familia real, así como las propiedades de diferente género que de derecho correspondían al rey, como era el caso con las de los criminales condenados a muerte [4]. Estaban diseminadas por todo el país y en su mayor parte se componían de viñedos y huertas, de donde la corte obtenía el vino y el aceite para sus necesidades, que, según 1Re 5,2-3, no quedaban completamente atendidas con las prestaciones de la población [5].

Si se juzga por ello, la preocupación principal de Salomón fue el desarrollo de las propiedades y del prestigio real, y como heredero del imperio de David trató de emular a los grandes monarcas orientales de Egipto y Mesopotamia [6]. Por esta causa, había enormes gastos que difícilmente podía atender el Estado, cuyo territorio no estaba especialmente favorecido por la naturaleza, y ello motivó que Salomón emprendiese diversas actividades lucrativas con objeto de amontonar tesoros en Jerusalén. La tradición describe admirablemente la extraordinaria fastuosidad de Salomón (1Re 10,14-22), y la posteridad nos habla de sus enormes riquezas y su «magnificencia» (Mt 6,29; Lc 12,27). Debido a que a través de la provincia de Edom tenía acceso al golfo de el-'Aqabah y al mar Rojo, pudo organizar una flota y emprender con ella viajes provechosos a través del

[1] En el texto, el nombre de Gad fue luego transformado erróneamente en «Galaad».

[2] Resulta notable que la llanura de Acre no figure en la división en distritos. Parece que bajo el reino de David todavía pertenecía al reino de Israel (cf. pág. 185). Es posible que durante el de Salomón se produjese la pérdida de una parte de este territorio, quizas por una cesión a Ḥīrām de Tiro, sobre la cual el relato etiológico de 1 Re 9, 10-13 (cf. pág. 200, nota 2) no conservó quizá un recuerdo muy exacto.

[3] Así lo demuestran los óstraca de Samaría, que datan probablemente del período de Jeroboam II en el siglo VIII. Cf. M. NOTH, *PJB*, 28 (1932) págs. 58-59.

[4] Tenemos un ejemplo de ello, en un período posterior, en 1 Re cap. 21. El rey toma automáticamente posesión del viñedo que tanto codiciaba, después de que su propietario es condenado a muerte mediante falsas acusaciones.

[5] También lo demuestran los óstraca samaritanos. Sobre esta cuestión, cf. M. NOTH, *Das Krongut der israelitischen Konige und seine Verwaltung*, *ZDPV*, 50 (1927), págs. 211-214.

[6] Algunos detalles muestran que los grandes reinos orientales, especialmente el vecino de Egipto, influyeron en el desarrollo del Estado en tiempos de David. En *PJB*, 31 (1935), págs. 29-75, K. ELLINGER ha demostrado claramente que «los treinta héroes de David», escolta del rey, equivalían a una institución egipcia de la época ramesida; y J. BEGRICH, en *ZAW*, nueva serie, 17 (1940-1941), págs. 1-19 ha llegado a la conclusión de que se copiaron modelos egipcios para las altas funciones del *mazkīr* y del *sōfēr* (2 Sm 8,16 y sig.; 20,24 y sig.; 1Re 4,3).

mar Rojo (1Re 9,26-28; 10,11-12). Este tráfico marítimo constituía un privilegio real. Ḥirām de Tiro puso a su disposición constructores navales y marineros, recibiendo a cambio un porcentaje sobre los beneficios comerciales del rey; los israelitas, debido a su escasez de puertos de mar eran malos marineros. Las expediciones reales llegaban hasta el país de ʾŌfīr, de donde traían oro[1], maderas preciosas y toda clase de valiosas rarezas exóticas (cf. también 1Re 10,11.22). La situación de ʾŌfīr no ha podido ser identificada y es difícil decir si se hallaba en la costa árabe o en la costa africana del mar Rojo. Tampoco se sabe si era el lugar donde se encontraban todos los tesoros que en él se obtenían o si era simplemente un sitio de tránsito. Ignoramos lo que Salomón entregaba a cambio de estas riquezas, pero es indudable que hacía buenos beneficios comerciales como intermediario. Como puerto de refugio para su flota mercante, Salomón construyó la ciudad de ʿEṣyōn Géber en la costa norte del golfo de el-ʿAqabah. Sus restos han sido descubiertos en el moderno Tell el-Ḫeleifi al este de el-ʿAqabah [2], y las excavaciones [3] que allí se han efectuado, han probado que el puerto de Salomón había sido construido muy cuidadosamente sobre una pobre instalación pesquera, cuyos vestigios han desaparecido. Las excavaciones han mostrado asimismo que la ciudad de ʿEṣyōn Géber servía para otros fines, acerca

[1] El «oro de ʾŌfīr» se menciona en la inscripción de un óstraca de fines del período de los reyes israelitas, hallado en Tell Qasīleh, al norte de Joppe (cf. B. MAISLER, *IEJ*, I [1951], págs. 209-210, figs. 13 y 14, lam. 38A). Por desgracia esta breve inscripción no arroja mucha luz sobre la expresión de «oro de ʾŌfīr».

[2] Cf. F. FRANK, *ZDPV*, 57 (1934), pág. 244.

[3] Cf. los informes de N. GLUECK, *BASOR*, 71 (1938), págs. 3-17; 75 (1939), págs. 8-22; 79 (1940), págs. 2-18.

de los cuales la tradición literaria sobre Salomón nada nos dice; había grandes instalaciones donde se trabajaba el cobre y el hierro, valiéndose para ello del viento que soplaba desde el golfo. El cobre y el hierro se extraía de las minas situadas en las orillas del Wādī el-ʿArabah, y en ʿEṣyōn Géber se transformaba en toda clase objetos forjados, de los cuales se han encontrado muchos ejemplares en Tell el-Ḫeleifi. Puesto que ʿEṣyōn Géber era una fundación real, es muy probable que las minas y la fundición de metales de la provincia de Edom fuesen también un monopolio real, lo que sin duda reportó a Salomón abundantes beneficios. Finalmente, nos enteramos por 1Re 10,28-29 de que Salomón realizaba un comercio activo, y seguramente muy provechoso, con los carros de combate y los caballos por mediación de los «mercaderes reales» *(sōḥārē ha-mélek)*, es decir, los agentes de Salomón. Los carros y los caballos procedían de Egipto; también se importaban caballos de Cilicia [1], todo lo cual se vendía a los «reyes de los hititas» y a los «reyes de ʾĂrām», que eran probablemente los soberanos de los pequeños reinos de Siria central y septentrional.

Así, pues, Salomón mantenía amplias relaciones con todo el antiguo Oriente y su prestigio debió ser considerable. De su padre había heredado un imperio poderoso, y el esplendor de su reinado le había conquistado la admiración y el respeto de muchos pueblos. Para darse cuenta de ello, basta pensar en las numerosas mujeres extranjeras que había en su harén. En 1Re 11,1 y sigs., el Deuteronomista se lo reprocharía, afirmando que fueron estas mujeres quienes le obligaron a separarse de Dios, empujándole a la idolatría. Esta apreciación es muy propia del Deuteromista, pero, desde luego, es cierta la importancia y el carácter cosmopolita de su harén. Lo que llama particularmente la atención es el hecho de que entre ellas hubiese una princesa egipcia (1Re 3,1; 9,16) [2]. Se trataba de una hija del harén de uno de los insignificantes faraones de la XXI Dinastía egipcia. Este hecho, solamente puede explicarse por las relaciones muy íntimas que en aquel entonces existían con la corte de Egipto, aun cuando no tuviera consecuencias políticas.

Es comprensible que el esplendor de la monarquía de Salomón despertase admiración y quizás también orgullo, pero es evidente que el pueblo gemía bajo el peso de los impuestos que le abrumaban. No obstante, la conducta profana y su actividad política fue lo que provocó la sorpresa y el escándalo de las tribus israelitas, y los sentimientos que habían empezado a manifestarse en tiempos de David fueron exaltándose bajo Salomón. No es de extrañar que la repulsa básica de la monarquía tuviera por origen la concepción creada por la actuación histórica del reinado de Salomón [3]. Éste representa el prototipo de hijo de familia que, habiendo heredado una gran fortuna, la administraba con un gran esplendor externo, pero que, en realidad, la malgastaba por no disponer de la inteligencia ni de la energía necesarias para hacer fructificar lo que había recibido de sus padres.

[1] En 1 Re 10,28 aparece dos veces el nombre de Qĕwēh — deformado en el texto —, que, a través de las fuentes asirias, es conocido como nombre de un territorio o estado cilicio.

[2] Resulta curiosa e inexplicable la interpolación de 1Re 9,15.17, en 1Re 9,16, según la cual el faraón había conquistado la ciudad de Gezer, como si fuera cananea, entregándola por dote a su hija. ¿Cómo es posible que Gézer (hoy Tell Ǧazer, cerca de Abu Šūšah) se sostuviera como ciudad cananea independiente en el borde del imperio de David? Y ¿cómo puede explicarse la campaña en Palestina de un faraón de la XXI Dinastía? No obstante, cf. A. Alt, *Israel and Ägypten* (*BWAT*, 6 [1909], págs. 20-21).

[3] Cf., ante todo, la formulación de la «ley real» en 1Sm 8,11-18, obra del Deuteronomista.

§ 17. *La vida intelectual y cultural de Israel durante los reinados de David y de Salomón*

Los acontecimientos históricos de los reinados de David y Salomón motivaron cambios extraordinarios en las condiciones de vida de los israelitas. Una monarquía poderosa había despertado en ellos el instinto de autoconservación en su mundo histórico, haciéndoles disfrutar de las ventajas de vivir en un Estado, que no solamente era fuerte, sino que además estaba bien gobernado. Apenas sabemos nada sobre las medidas tomadas por David para organizar su reino, y en cuanto al de Salomón sólo poseemos algunos detalles sobre sus construcciones y la vida en la corte. No obstante, es indudable que ya David tomó importantes disposiciones sobre el particular, y una prueba de ello se tiene en la lista de sus altos funcionarios (2Sm 8,16-18; 20,23-26), cada uno de los cuales poseía una misión concreta, en la que le ayudaba un equipo de oficiales subalternos. Esta organización fue creciendo progresivamente; partiendo de la lista de 2Sm 8,16-18, cuya datación resulta incierta, pasando por la de 2Sm 20,23-26, que indudablemente pertenece a finales del reinado de David, y terminando con la lista salomónica de 1Re 4,2-6, podemos apreciar un constante aumento en el número de altos funcionarios. Al parecer tenían autoridad en todo el territorio del imperio de David y Salomón, o, por lo menos, en los reinos de Judá y de Israel que se hallaban unidos entre sí no solamente por la persona del rey, sino también a través de los altos funcionarios de la corona [1]. El ejército de Israel se reclutaba sin tener en cuenta la distribución de las tribus entre los dos reinos.

En ambos, las tribus estaban combinadas con las numerosas ciudades-estado cananeas, lo que significaba un cambio en su situación. Como lo demuestra la división en provincias hecha durante el reinado de Salomón, se habían tenido en cuenta las fronteras históricas que existían entre los territorios de las tribus y los territorios del Estado, para organizar las subdivisiones administrativas de los estados. Pero la anexión de las ciudades cananeas a los reinados de Judá e Israel, contribuyó a la aproximación de las tribus a las ciudades, y la convivencia con los cananeos tuvo ciertas consecuencias para los israelitas. A pesar de que conservaban el prejuicio de que la vida cananea les era ajena (cf. págs. 142-143), es muy probable que los israelitas se sintiesen cada día más atraídos hacia la vida ciudadana. Una estructura política importante y permanente requiere la base de la población ciudadana, y no precisamente en una sola capital, como la Jerusalén de David, sino también en una serie de centros urbanos repartidos por el país, que se hacen necesarios para una administración eficiente y donde pueden subsistir toda clase de especializaciones industriales y comerciales necesarias a las relaciones entre la población de la nación. Así fue como entre las tribus israelitas se produjo un fenómeno, propio de las civilizaciones urbanas, que consistió en la puesta en circulación de monedas [2], dando lugar a la aparición progresiva de las diferencias entre pobres y ricos [3]. No disponemos en

[1] En este caso también puede establecerse fácilmente una comparación con la unión del Alto y Bajo Egipto en una monarquía con su organización de funcionarios.

[2] En primer lugar, se trataba de metal pesado que se utilizaba por moneda. Según nuestros informes, las monedas acuñadas, con peso garantizado oficialmente no aparecen en Oriente hasta la creación del reino de Lidia y del imperio persa.

[3] Las palabras de los profetas más tardíos (especialmente Amós, Isaías y Miqueas), presentan este fenómeno en pleno desarrollo.

la tradición de detalles con que seguir el proceso de esta diferencia, pero desde este punto de vista no se produjo ningún cambio brusco desde la época de David y Salomón. Sin embargo, la vida característica de las ciudades seguía sin ser considerada como algo auténticamente israelita; prueba de ello la tenemos en *una ley según la cual las casas situadas en las ciudades amuralladas — lo que hace* suponer que los israelitas vivían en ellas —, no estaban sujetas al régimen del jubileo que se aplicaban a las propiedades rurales (Lv 25,29-30).

La mezcla de israelitas y cananeos pudo tener serias consecuencias en el aspecto religioso. Desde el momento en que las tribus se asentaron en Palestina, el sistema de culto israelita asimiló muchos aspectos de las tradiciones indígenas y, por lo tanto, es de suponer que la religión cananea hubiera ejercido luego su influencia sobre Israel. Y cuando más tarde oímos a los profetas referirse a ritos cananeos tan característicos como los de la fecundidad, o sea la prostitución sagrada, o los sacrificios de niños, afirmando que en algunos lugares se habían mezclado al culto de Yahweh e incluso que éste se había convertido en algo parecido al culto cananeo a Bá'al [1], se hace evidente que la incorporación de las ciudades cananeas a los estados israelitas debió contribuir en gran manera a al desaparición de las diferencias que existían entre Israel y Canaán.

Por otra parte, los acontecimientos que intervinieron en la formación del Estado, juntamente con una mayor penetración en las antiguas tradiciones indígenas, y el establecimiento de relaciones con el vasto mundo del antiguo Oriente, despertaron en Israel nuevas fuerzas intelectuales, que le llevó a iniciarse en una educación universal. Es probable que la tradición sobre la «sabiduría» de Salomón (1Re 5,9-14)[2] sea uno de sus comienzos. Desde épocas remotas, en el antiguo Oriente, la literatura «sapiencial» había sido el vínculo de transmisión de una serie de conocimientos y experiencias a un estrato «cultural» representado en primer lugar por los escribas «instruidos» en las grandes culturas del antiguo Oriente. La «sabiduría» de Salomón aparece explícitamente narrada en la tradición «sapiencial» del antiguo Oriente (1Re 5,10-11). El hecho de que se indique que hablaba de árboles y animales, reptiles y peces, parece sugerir que su «sabiduría» estaba vínculada con los fenómenos naturales que eran bien conocidos en Egipto y Mesopotamia y que procuraron que fuesen lo más completos posible. La única diferencia consiste en que Salomón expresó sus conocimientos con «proverbios» y «cantos». Lo que 1Re cap. 5 dice, refiriéndose a Salomón, sin duda podría ser aplicado perfectamente a toda su época, y es posible que la tradición tardía centrase en la persona del rey lo que podía aplicarse a todo el Israel de la época de Salomón, en cuya corte y entre los funcionarios reales iba formándose una clase más culta, que no solamente era necesaria para trabajos de administración interna, sino también para las gestiones que se derivaban de la gran importancia mundial del imperio de David y Salomón, con una cultura que luego hicieron extensiva a la masa de población, despertando nuevas ansias intelectuales. Esto puede apreciarse de una manera absoluta en el aspecto literario, aun cuando resulte difícil presentar una historia verdadera de la literatura israelita, debido a que la mayor parte de las obras aportadas al contenido del AT son anónimas y resulta difícil fecharlas con exactitud, pues no aparecen en su forma original. Sin embargo pueden hacerse algu-

[1] Cf., en particular, a Oseas y a Jeremías en su juventud.
[2] Cf. A. ALT, *Die Weisheit Salomos*, *THLZ*, 76 (1951), cols. 139-144.

nas comprobaciones concretas. Hasta el período davídico-salomónico no aparecen las primeras obras conocidas que puedan ser consideradas como verdadera literatura, esto es, composiciones deliberadas y pensadas por un autor literario. En realidad, son obras de historia, verdaderas crónicas, mientras que las épocas más antiguas habían conservado sus recuerdos en forma de primitivas leyendas populares, que por lo general fueron transmitidas oralmente. El período de las leyendas ya parece haber terminado en los tiempos en que se formó el reino, época, que al parecer, conocieron los clanes y las tribus cuando todavía eran independientes. En todo caso, las leyendas que aparecen en el AT, primero las narraciones sobre temas antiguos del Pentateuco, luego sobre la ocupación del país del libro de Josué y finalmente las de los «Jueces», hicieron su aparición antes de la formación del reino [1], siendo después cuando empezó el trabajo paciente y complicado de su redacción. En época de David y de Salomón, la literatura histórica se asoció a las leyendas populares tradicionales y las reemplazó. Los grandes acontecimientos históricos de este período, en los cuales las tribus israelitas habían tomado parte muy activa, haciendo surgir del seno de Israel a figuras de gran talla, tales como David, son más que suficientes para explicar la aparición de las crónicas. Y lo que sorprende mayormente es que al deseo de escribir la historia se asociase la facultad de observar los elementos fundamentales y captar su vinculación con los acontecimientos, para expresarlos luego con objetividad y habilidad literaria. Los resultados no fueron en modo alguno una simple recopilación de acontecimientos históricos. Sin embargo, estas recopilaciones existen y, lo que constituye una novedad, aparecen redactadas en forma de anales reales y oficiales por un «escriba», funcionario superior del rey (cf. 2Sm 8,17; 20,25). Así, cabe en lo posible que el resumen de los conflictos de David con sus vecinos de 2Sm 8,1-14 se basase en un extracto de los anales reales, y durante el reinado de Salomón, que disponía de dos altos «escribas», los anales oficiales fueran redactados con mayor ardor, facilitando el material necesario para formar luego el *Libro de los hechos de Salomón* (1Re 11,41). Estas obras eran algo más que una simple enumeración de acontecimientos sueltos; y por estar basadas en sólidos conocimientos, su finalidad era expresar el desarrollo de la historia.

El ejemplo principal de este nuevo tipo de escritos históricos, se aprecia en la narración sobre la ascensión de David (1Sm 16,14; 2Sm 5,10) y en el desarrollo del problema de la sucesión al trono de David, en 2Sm caps. 7-20, y 1Re caps. 1-2; la primera probablemente procede de la época del propio David, mientras que la segunda fue escrita antes de la muerte de Salomón. Los redactores anónimos de ambas obras debieron de estar en contacto íntimo con las cortes de David y Salomón, como lo demuestra su profundo conocimiento de lo que allí ocurría, según se desprende del relato de la sucesión al trono. Sin embargo, estas obras no fueron escritas obedeciendo órdenes oficiales. Es evidente que la descripción de la ascensión de David al poder, es obra de una persona que siente una admiración sin límites por los éxitos del gran rey, mientras que el otro relato permite percibir claramente algunas sombras en la historia de David, al relatar su adulterio con Betsabé, la cruel injusticia con Urías, su debilidad con Absalón y su perplejidad ante el problema de la sucesión al trono. Las grandes figuras y los extraordinarios acontecimientos de esta época han

[1] Cf. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948), págs. 47-48.

inspirado a los buenos escritores, animándoles a describir las más importantes fases de la historia. No obstante, estos redactores no han querido limitarse a describir el curso de los acontecimientos, sino que en ellos han querido ver la intervención de Dios; pero se refieren a dicha intervención en forma muy distinta de las antiguas narraciones populares, pues Él ya no aparece interviniendo directamente en el curso de los acontecimientos con poderosos actos aislados. En el primer término, los hombres actúan según su voluntad, su prudencia, sus triunfos, sus locuras y sus crímenes; y los acontecimientos de su época parecen determinados por los actos humanos y sus varios motivos. Pero para estos escritores, Dios continuaba siendo dueño de la historia; era Él quien de manera apenas perceptible, visible, determinaba los actos humanos, guiando la historia hacia el objetivo que se había propuesto. En 1Sm 16,14, el relato de la ascensión de David al poder empieza con la siguiente observación: «El espíritu de Yahweh se retiró de Saúl», y en 1Sm 16,18 hace aparecer directamente a David con el comentario de que «Yahweh está con él». Acto seguido se desarrolla la carrera prestigiosa de David, como si éste fuese el único responsable de su éxito. Sin embargo, finalmente hay una sentencia en 2Sm 5,10 que aclara el relato anterior: «David fue creciendo en poder cada vez más, y Yahweh estaba con él». La misma idea se expresa en el pasaje de la sucesión real, en este caso con mayor discreción. Cuando Absalón se rebeló, el resultado dependía del tiempo de que David pudiese disponer para reunir sus fuerzas. En efecto, Absalón, después de su entrada en Jerusalén, no quiso escuchar los sabios consejos de ʾĂḥītōfel y se dispuso a esperar para hacer una movilización de todo el ejército. A este propósito, en 2Sm 17,14, el autor hace la observación siguiente: «Yahweh había dispuesto frustrar el acertado consejo de ʾĂḥītōfel para atraer el mal sobre Absalón». Las dos obras históricas de que acabamos de hablar representan, pues, una concepción completamente nueva[1] y constituyen dos obras maestras en su género. Son además un caso único en el mundo del antiguo Oriente, pues, aun cuando poseemos innumerables documentos históricos fragmentarios, especialmente en forma de anales reales o resúmenes analísticos de muy diversas procedencias, no poseemos ninguna obra que merezca la denominación de histórica. El hecho de que el Dios de Israel hubiese honrado y siguiese honrando a su pueblo, principalmente en el aspecto histórico, obligaba a Israel a permaner atento a la coordinación lógica de los hechos, pues en última instancia eran el resultado de la última intervención divina. Así fue como, en el Israel de la época de David y Salomón, se originaron exposiciones históricas que eran verdaderas síntesis de los acontecimientos que se habían producido, mucho antes de que en Grecia o en el resto del mundo conocido apareciesen obras del mismo género.

Se hace más difícil de admitir que la época de David y Salomón haya visto nacer otras obras literarias distintas de las que aparecen en el AT. Según toda probabilidad, en esta época se dio forma literaria a la antigua tradición, que hasta entonces había sido transmitida oralmente, es decir, la enorme compilación del Pentateuco en su forma yahwista. En realidad, esta obra establece

[1] Cf. el breve relato de ʾĂbīmélek en Jue cap. 9, que, en los vers. 56-57, resume los acontecimientos en esta forma: «Así hizo caer Dios sobre la cabeza de ʾĂbīmélek el mal que había hecho a su padre, asesinando a sus setenta hermanos, y sobre las gentes de Siquem todo el mal que habían hecho, cumpliéndose en ellos la maldición de Yōtām, hijo de Yĕrubbáʿal». Sin embargo, no existe seguridad de que Jue cap. 9 fuese escrito antes del período de David.

los temas fundamentales de la fe tradicional, que se remontan a la prehistoria de Israel tal como habían sido transmitidos en su forma oral y, además de ser una obra maestra del estilo narrativo, constituye un tratado de teología al introducir a Dios y sus relaciones con Israel en el amplio marco de la historia del mundo. Al hacer que la antigua tradición fuese precedida por una historia de los orígenes más remotos, extraída de todo genéro de elementos tradicionales, el Yahwista, en sus primeras páginas, ofrece un amplio panorama del mundo y sus reflexiones, tan severas como lúgubres sobre la condición humana, crean el ambiente necesario para comprender la historia de Israel, mediante la cual Yahweh desea difundir sus beneficios sobre la humanidad (cf. especialmente, Gn 12,1-3). Desde el punto de vista intelectual, esta obra es un logro extraordinario y, si la datación fuese correcta, constituiría una prueba de la actividad intelectual existente durante los reinados de David y Salomón.

Puede darse por seguro que los testimonios literarios de los primitivos relatos populares, y en especial de los relatos en serie, empezaron durante este período y lo mismo ocurre con la recopilación de las tradiciones orales que hasta entonces habían permanecido desperdigadas. En realidad, sólo en muy pocos casos puede atribuirse una fecha exacta a estos trabajos. En cambio, resulta posible vincular las antiguas narraciones etiológicas en una síntesis que describiría la ocupación de Palestina, tal como se aprecia desde el punto de vista panisraelita contenido en las antiguas referencias de Jos caps. 1-12, que quizás no pueda ser directamente fechada en la época davídicosalomónica, pero sí en la que siguió inmediatamente a la muerte de Salomón [1]. El impulso dado a la creación literaria en tiempos de este rey, y muy especialmente a la composición de obras históricas, y a su reunión, elaboración y fijación por escrito, es evidente que continuaría manifestándose después de dicha época.

En todo ello intervenía cierta tendencia racionalista que se reflejaba en el arreglo, cotejo e interpretación de las tradiciones transmitidas desde épocas remotas. Al mismo tiempo que en profesiones de fe se hacían referencias a los actos básicos de salvación del Dios de Israel, y las históricas experiencias de Israel en su Dios, que habían pasado de una generación a otra mediante leyendas orales, dichas tradiciones eran anotadas e interpretadas teológicamente. G. von Rad no deja de tener razón al designar al período salomónico con la denominación de período «típico de ilustración», refiriéndose a él como un «humanismo salomónico y post-salomónico» [2].

Las grandes descripciones históricas de la época de David [3] tienen asimismo un significado especial, pues dejan bien sentado que la monarquía en tierras de Israel fue una institución que no apareció hasta mucho después de que las tribus israelitas estuvieran establecidas en Palestina y hubieran consolidado su situación; y que luego del episodio de Saúl, fue necesario aguardar a David para asistir a la creación de los reinos de Judá e Israel, y ver como a título de herencia eran transmitidos a Salomón los reinos que conservaban existencia histórica. Esto demuestra que a Israel no le resultaba fácil hacerse a la idea de que la institución monárquica de por sí, y concretamente los reinos de Judá e Israel pudiesen constituir los elementos de una organización inmutable. Si además

[1] Cf. M. NOTH, *Das Buch Josua* (² 1953), pág. 13.
[2] G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel* (1951), págs. 39,49.
[3] Es muy posible que estos relatos hubiesen sido combinados desde el principio con las narraciones de Saúl, formando el gran conjunto de la historia de Saúl y David.

reflexionamos que quizás desde un principio, y todavía más con el transcurso del tiempo, la monarquía fue considerada por las tribus como algo problemático (cf. págs. 163-164), es evidente que la realeza en Israel tuvo un aspecto muy distinto que en el resto del mundo oriental, y especialmente en los grandes imperios donde la monarquía era considerada como el elemento básico de una organización desde siempre deseada por los dioses. Solamente en Israel la monarquía persistió como una institución puramente histórica, y fue precisamente su aparición lo que en Israel dio lugar al nacimiento de las narraciones históricas, que no tienen parangón en el antiguo Oriente, puesto que constituyen el exponente de la singularisíma conciencia que Israel poseía de su historia, y tienen por base una experiencia de Dios, única en su género. Por lo tanto, resulta imposible pretender establecer sin más ni más una relación entre la idea que el antiguo Oriente tenía de la monarquía sagrada de derecho divino, con todas las ceremonias religiosas a ella vinculadas, y la que Israel tenía de su monarquía.

Esto no quiere decir que la monarquía fuese considerada en Israel como algo exclusivamente profano [1]. Yahweh había «estado con David» (cf. la pág. 208), lo que equivale a decir que de una manera invisible lo había guíado por el camino de su ascensión, y cuando David creó su gran imperio, no solamente le dio su aprobación, sino que le guió en ello, como en otros tiempos había convocado a los jefes carismáticos cuando el reino no se había constituido. «Había estado con ellos» (Jue 6,16) para conducirlos a la victoria, «entregando en sus manos» a sus enemigos (Jue 3,28; 4,14; 11,32). La única manera de comprender los grandes acontecimientos de la época de David era aceptando que Yahweh había tenido en ellos un papel muy importante. Además, la monarquía de David era portadora de una promesa divina sobre el futuro. En los comienzos del relato sobre la sucesión al trono, aparecen unas palabras del «profeta» Nātān dirigidas a David (2 Sm 7,8-16), que, aun cuando más tarde hayan podido ser alteradas, es indudable que en su aspecto principal fueron expresadas antes de la muerte de Salomón, y deben ser consideradas como históricamente auténticas. En nombre de Yahweh, Nātān prometió a David que *su monarquía sería permanente y su dinastía duradera. Este texto (ver. 14) describe* las relaciones de Yahweh con cada uno de los herederos de David como las de un padre con su hijo. En realidad, recuerda el concepto que el antiguo Oriente tenía de la monarquía divina, aun cuando la forma sea totalmente diferente y característica. Quizás para oponerse al concepto oriental, las relaciones entre Dios y el rey de Israel aparezcan presentadas con la forma de una filiación adoptiva. Las relaciones de Dios con el rey no son de tipo hipostático; el rey no es de naturaleza ni de carácter divino, pero su ascensión al trono, en tanto que manifestación de la voluntad divina, es lo que le da el carácter de hijo. Es muy posible que, en todas las ocasiones en que un descendiente de David subió al trono, se pronunciara solemnemente la fórmula de adopción de Sal 2,7 y quizás también la de Sal 110,3. Eso significa que en cada nueva ascensión estas relaciones eran reafirmadas sobre una base histórica; no eran consideradas como si tuviesen una existencia intrínseca y absoluta, lo cual muestra que, aun cuando la monarquía davídica en Israel tuvo el mismo alcance que las demás monarquías del antiguo Oriente en sus dominios, era en realidad algo muy

[1] Así se expresa muy claramente en la fundamental oposición a la monarquía como la define el Deuteronomista, quien aprecia en esta institución cierto contenido profano y «pagano» (cf. 1 Sm 8,5).

distinto. Además, la promesa de Nātān significaba que el Dios de Israel quería el reinado de David, y deseaba que se perpetuase, puesto que servía a sus designios, aun cuando nada se diga sobre tal particular. La declaración posterior de un grupo de profetas de que la monarquía de David todavía debía desempeñar un papel preponderante en los proyectos salvadores de Dios, sin duda se refiere a esta promesa. Esta concepción del significado de la intervención de Dios en la historia es completamente diferente de la idea de una monarquía de naturaleza intrínsecamente divina, cosa tan corriente en el resto del antiguo Oriente.

Capítulo III

LA COEXISTENCIA DE LOS PEQUEÑOS REINOS DE JUDÁ E ISRAEL

§ 18. *Judá e Israel tras la muerte de Salomón*

Salomón murió durante el año que va del otoño de 926 al otoño de 925 A. C. Su muerte es el primer acontecimiento de la historia de Israel que puede fecharse con cierta exactitud, y con un posible error de unos pocos años. Sin duda alguna a la muerte de Salomón se vinculan los documentos cronológicos de la historia de los reyes de Israel y de Judá, que el historiador de la obra deuteronomística ha podido redactar utilizando como fuentes las *Crónicas de los reyes de Judá y de Israel* extraídas de los anales oficiales de los dos reinos. Estos documentos cronológicos nos facilitan, en primer lugar, el período de duración de los reinados en ambos reinos y además el sincronismo entre Judá e Israel, gracias al cual cada cambio de soberano en un reino aparece fechado de acuerdo con los años de reinado en el otro. Este sistema de cronología comparada queda unido sólidamente, gracias a ciertas relaciones históricas, a la cronología del imperio neoasirio, que, por su parte, puede fijarse de manera absoluta mediante cálculos astronómicos [1]. De acuerdo con 1Re 11,42, cuando murió Salomón había reinado durante cuarenta años, y según 2Sm 5,4-5, el reino de David se prolongó cuarenta años a partir de su ascención al trono de Judá. En ambos casos, se trata probablemente de redondear una cifra [2]. No tenemos razón alguna para dudar que los reinados de David y Salomón debieron de ocupar aproximadamente las tres primeras cuartas partes del siglo X A. C.

A su muerte, Salomón dejó el reino de David en una situación esplendorosa, aun cuando su decadencia empezaba a iniciarse, pues ciertas provincias de la periferia comenzaban a mostrarse rebeldes. Algunas de ellas se habían perdido totalmente, y, lo que es peor, las tribus israelitas se mostraban descontentas por el fasto y las pretensiones de la monarquía. Por lo tanto, el sucesor de Salomón se encontró con una tarea de una dificultad inusitada, que solamente podía ser resuelta por un hombre de fuerza y prudencia fuera de lo corriente. Al parecer

[1] Cf. la breve referencia en *WAT*, pág. 211 y sigs., y con detalle en J. BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda* (*Beiträge zur historischen Theologie*, 3), 1929. A continuación damos la datación de acuerdo con Begrich (cf. la síntesis de estos resultados, *op. cit.*, pág. 155), sin entrar en mayores detalles. La última tentativa de establecer la cronología de los reyes de Judá y de Israel, que difiere en algunos detalles de la de Begrich, se debe a W. F. ALBRIGHT, *BASOR*, 100 (1945), págs. 16-22.

[2] El número 40 aparece a menudo en el AT para indicar en cifras redondas el período durante el cual muere una generación de hombres adultos.

no ofrecía duda alguna que Roboam, el mayor de sus hijos, era el destinado a sucederle. En la ciudad-estado de Jerusalén y en el reino de Judá, Roboam subió al trono de su padre sin que al parecer se produjeran dificultades. En las ciudades-estado cananeas, la sucesión hereditaria era, desde la antigüedad, una costumbre, y el reinado sobre la «ciudad de David» debía corresponder a un rey de casta. En este aspecto no existía el menor problema. Por otra parte, el reino de Judá siempre se había mostrado partidario de la dinastía judaíta de David, y al parecer Roboam fue aceptado por rey sin discusión alguna [1]. En Israel la cosa fue distinta, y sobre lo que allí ocurrió encontramos algunos detalles en el relato del profeta ʾĂḥiyyāhū de Šīlōh (1Re 11,29-39;12,1-32;14,1-18), donde se explica de qué forma Yahweh cumplió la promesa hecha a Roboam a través de ʾĂḥiyyāhū, y como lo rechazó luego cuando se convirtió en traidor [2]. Acto seguido las tribus del reino de Israel se reunieron en Siquem, ciudad central de los territorios israelitas y emplazamiento más antiguo del santuario central de la liga. Roboam se trasladó allí, y las tribus reunidas quisieron «nombrarle rey», es decir quisieron discutir con él sobre su ascensión al trono e imponerle sus condiciones. Los ancianos, y esto hace presumir que todos estaban reunidos en Siquem, no quisieron reconocer automáticamente la sucesión hereditaria, tal como en tiempos pasados hicieron tras la muerte de Saúl, debido a las circunstancias y a la influencia del poderoso ʾAbnēr (2Sm 2,8-9), y más tarde tras la muerte de David a causa del enorme prestigio de éste. Como en la elevación de Saúl al trono (1Sm 11,15), y en especial en la elección de David por rey de Israel (2Sm 5,3), querían ser ellos quienes dispusieran de la corona y «concertaran un pacto» con el nuevo rey. Es evidente que sus preferencias se dirigían a Roboam, por su condición de hijo mayor de Salomón, pero desearon exigirle la seguridad de que aligeraría las cargas que tan pesadas se habían hecho en el reinado de Salomón, liberándoles del pago de tributos en especies y de la prestación de ciertos trabajos a que estaban obligadas las antiguas ciudades cananeas. Contrariamente a lo que le sugerían sus consejeros experimentados, Roboam les dio una negativa rotunda, probablemente por ignorar su verdadera situación, y así fue como los ancianos del reino de Israel rompieron con la dinastía de David. Una vez más, y como en tiempos de David en circunstancias de peligro, se dio la orden (2Sm 20,1) de que «Israel» no tenía nada que ver con la casa judaíta de David (1Re 12,16). Se hace difícil saber cuál fue la intervención entre bastidores del efraimita Jeroboam en las negociaciones con Roboam. Jeroboam, que en un momento dado había «levantado la mano» contra Salomón, había huido a Egipto (cf. págs. 195-196), regresando rápidamente a la muerte de Salomón. Sea como fuere los ancianos reunidos en Siquem, le elevaron al trono en lugar del descendiente de David. Es probable que en tiempos de su rebelión contra Salomón [3] hubiese sido ya designado futuro rey de Israel por el profeta ʾĂḥiyyāhū de Šīlōh en nombre de Yahweh, e independientemente de las ambiciones personales de Jeroboam, hecho que debió de tener una gran influencia sobre las decisiones de los ancianos de Siquem.

[1] Quizás ocurrió mediante un solemne acto en la antigua ciudad real de Hebrón.

[2] En este relato también puede observarse cómo interviene Dios en las decisiones humanas. Fue por una «disposición» *(sibbāh)* de Yahweh por lo que Roboam actuó de manera imprudente, puesto que Yahweh quería llevar a cabo lo que había prometido a Jeroboam (1 Re 12,15); cf. págs. 207-208.

[3] En todo caso, ésta era la opinión del redactor que incluyó el principio de la historia de ʾĂḥiyyāhū (1 Re 11,29-39) entre 1Re 11,26-28 y 11,40.

Éste fue el final del imperio que David había construido. Las localidades más importantes estaban ya inevitablemente perdidas. La provincia aramea del noroeste, en la cual se había creado la provincia aramea independiente de Damasco, durante el reinado de Salomón, quedó definitivamente separada. Con sus antiguas ciudades formaba el centro de un nuevo reino, que iba consolidándose rápidamente hasta llegar a constituir para el reinado de Israel un adversario superior a sus fuerzas. Asimismo el dominio de los davídas sobre ʿAmmōn también podía darse por liquidado, a pesar de que Salomón hubiese conservado hasta su fallecimiento su autoridad sobre este país. Sin embargo, fue necesario que transcurrieran tres cuartos de siglo para que apareciera mencionado concretamente un rey de ʿAmmōn independiente [1], pero es evidente que los davidas, quienes a causa del cisma de Israel perdieron su comunicación geográfica con ʿAmmōn, no podían continuar siendo los dueños de esta provincia. El nuevo rey de Israel no conservó la menor relación con el reino de ʿAmmōn, que David logró anexionar exclusivamente gracias a su ascendiente personal. Únicamente el pequeño reino de Moab continuó, escasamente durante un siglo, siendo tributario del reino de Israel. Y la provincia de Edom, a pesar de la monarquía que en ella surgió, permaneció unida, aunque de una forma parcial, al reino de Judá.

Judá e Israel se constituyeron en pequeños reinos separados en medio de los demás reinados siropalestinos. El de Judá, a pesar de ser mucho menor, tenía sobre Israel la ventaja de poder sostenerse con lo ya existente, logrando así una organización estable. Durante el tiempo de su existencia mantuvo de manera inquebrantable la sucesión de los descendientes de David. Debido a que la dinastía era judaíta, a que en tiempos pasados «los hombres de Judá» habían elegido a David por rey de Judá (2Sm 2,4), y a que por voluntad de David el reino había pasado luego a su hijo Salomón, después de la muerte de este último, Judá permaneció fiel a la casa de David. Por estas circunstancias, el principio de la sucesión hereditaria se había adaptado tan profundamente a sus costumbres, que en lo sucesivo, y prácticamente sin el menor obstáculo, el poder pasó al hijo mayor del rey difunto. Y si en alguna ocasión, y por motivos especiales, hubo alguna complicación alrededor del trono, sus autores fueron exclusivamente miembros de la dinastía davídica. Desde un principio, Judá poseyó su capital real. Después de la muerte de Salomón, Jerusalen, «la ciudad de David», siguió siendo propiedad de los davídas, quienes residieron en ella hasta la desaparición del reino de Judá, aun cuando no volvió a ser la capital de un gran imperio como la ciudad que David había creado y que Salomón había construido en forma tan magnífica. Al quedar convertida en simple capital de Judá, se veía condenada a decaer, aunque conservase su rango de sede real. El santuario del palacio que continuaba albergando el Arca santa [2], fue, y continuó siendo, el verdadero centro religioso hacia el cual volvían los ojos, no sólo las tribus de Judá, sino también las de Israel.

En el reino de Israel, la situación era muy distinta. La elevación de Jeroboam a la dignidad real, a la muerte de Salomón, equivalía a un retorno a la antigua

[1] En la inscripción del monolito del rey Salmanasar III de Asiria, col. II, lín. 95 (cf. GRESSMANN, *AOT*², pág. 340 y sig.; *TGI*, pág. 46). Cf. trad. esp. en *SAO*, pág. 23 y sigs.

[2] Oímos hablar del Arca por última vez con motivo de su traslado al Templo por orden de Salomón (1Re 8,1 y sigs.); es posible que permaneciera en él hasta la destrucción de Jerusalén en el año 587 A. C.

costumbre electiva seguida en el caso de Saúl y que tenía su origen en la forma de elección de los jefes carismáticos del período anterior a la constitución del reino. Esta costumbre tendía a que fuese elegido rey aquel que previamente había sido designado como tal por un profeta en nombre de Dios, y cuando un hombre había recibido tal designación, podía ser elevado al trono a la primera oportunidad. Por lo tanto, en el reino de Israel la monarquía era algo inestable; se comprende que un hombre que hubiese recibido dicha designación se aprovechase de ello para usurpar el trono deshaciéndose del monarca que entonces reinaba, y que cualquier ambicioso, aun sin haber sido elegido fácilmente pudiera apoderarse del gobierno. Pero, contrariamente a lo que había ocurrido con los antiguos jefes carismáticos, la monarquía en el reino de Israel se inclinaba hacia una mayor estabilidad y, por lo tanto, a convertirse en hereditaria. Esta tendencia había empezado a manifestarse con motivo de la sucesión Saúl-ʾIšbōšet y David-Salomón, y fue repitiéndose en lo sucesivo hasta que se llegaron a crear verdaderas dinastías. A Jeroboam le sucedió su hijo Nadab, pero apenas había empezado a reinar[1] cuando, en 906-905, apareció un cierto Baasa, de la tribu de Isacar, designado por un profeta (cf. 1Re 16, 2), quien se apoderó del gobierno después de matar a Nadab, que se hallaba en un campamento con su ejército. La nueva monarquía de Baasa no tuvo mejor suerte: Ela, hijo de Baasa, no sucedió por mucho tiempo a su padre[2], puesto que fue asesinado en su palacio por uno de sus oficiales llamado Zimrí, jefe de una mitad de sus carros de combate (1Re 16,8 y sigs.) En este caso se trató de un atentado, mediante el cual un alto funcionario de la corte se apoderó del trono por sus propios medios. En parte alguna se dice que Zimrí hubiese sido designado por un profeta, y la omisión no es fortuita. Lo más probable es que el motivo del asesinato fuese su propia ambición personal. Por esta causa, Zimrí no recibió la aprobación de Israel, que seguramente le hubiera sido concedida si su acción hubiese sido legitimada por alguna declaración en nombre de Yahweh. Sólo usurpó el trono durante siete días (1Re 16,15), y al no haber persona alguna previamente designada para reinar, estalló una guerra alrededor del trono y, como ocurre casi siempre en estos casos, fue un jefe militar quien salió vencedor. Se trataba de Omrí, jefe de todos los ejércitos, quien fue elevado al trono en el año 878-877 A. C. Este acontecimiento nos demuestra cómo una monarquía, que se oponía a la consolidación de una dinastía, a causa de su profunda vinculación con la antigua tradición de los jefes carismáticos, se convirtió en el juguete de unos pretendientes violentos y sin escrúpulos. Después de estos disturbios, Omrí logró afianzarse lo suficiente en el trono para que lo ocuparan tres de sus descendientes y su familia reinara durante treinta años. Por lo tanto, Omrí fue el fundador de la primera dinastía israelita, a pesar de su efímera duración. La tradición nada nos indica sobre los orígenes familiares de Omrí y es posible que no se trate de una casualidad. Su nombre no es muy israelita y lo mismo ocurre con el de su hijo Acab[3].

[1] Se le atribuyen dos años de reinado (1Re 15,25). Según el sistema de cálculo que se utilizaba en aquella epoca, que acostumbraba a considerar como años completos las partes que figuraban al principio o al final del calendario, el dato significaría que su reinado duró el período que va de un año a otro.

[2] El cálculo oficial le atribuye solamente «dos años» (1Re 16,8).

[3] La raiz del nombre de Omri es frecuente en los nombres árabes y el nombre de Acab también puede explicarse a partir de la nomenclatura árabe; cf. M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen* (*BWANT*, III, 10 [1928], pags. 63, 222, nota 7) La curiosa prohibición que figura en la «ley real» deuteronomista, ¿iba quizas dirigida contra el nombramiento de un rey extranjero (Dt 17,15), inspirándose en el caso concreto de Omri?

Como jefe del ejército, es posible que Omrí surgiese de las filas de los mercenarios, que, por lo general, se formaban con elementos de las más diversas procedencias. La dinastía de Omrí fue derribada cuando apareció un rey designado por un profeta en nombre de Yahweh. Según 2Re 9,1 y sigs., un enviado del profeta Eliseo [1] nombró y ungió rey a Jehú, uno de los oficiales del ejército que se hallaba en campaña. Jehú se deshizo brutalmente del descendiente de Omrí y de toda su familia, instalándose en el trono el año 845-844 A. C. Desde entonces, unos tres cuartos de siglo después de la muerte de Salomón, según nuestros informes, desapareció la costumbre de que un profeta designara a aquel que debía reinar en Israel. Jehú constituyó una dinastía que ocupó el trono de Israel durante un siglo aproximadamente. Y cuando el último descendiente de Jehú fue asesinado tras un corto reinado [2] (2Re 15,10), los últimos diez años de existencia del trono de Israel se convirtieron de nuevo en el punto de mira de diferentes usurpadores quienes ya no podían aspirar en recibir una legitimación divina A ellos alude el profeta Oseas, cuando en nombre de Dios, exclama: «Hicieron reyes, pero sin mí» (Os 8,4).

Después de la muerte de Salomón, Israel no tuvo al principio ninguna verdadera capital. Jeroboam había sido proclamado rey en Siquem, el antiguo e importante centro urbano de la montaña de Efraím que estaba inmejorablemente situado desde el punto de vista de las comunicaciones, y fue en este lugar donde se inició su reinado. De acuerdo con 1Re 12,25, «Jeroboam edificó Siquem», es decir la transformó en ciudad real. Pero luego la abandonó, y como residencia «construyó» Pĕnū'ēl ciudad perdida en Transjordania, en el profundo valle del Yabbōq (hoy Tulūl el-Ḏahab) [3]. Este extraño cambio de residencia debió de ser motivado por alguna circunstancia especial, y lo más probable es que Jeroboam quisiera entonces trasladarse a la otra orilla del río Jordán como consecuencia de la campaña militar del faraón Šišaq (cf. págs. 224-225). Más adelante también abandonó Pĕnū'ēl, cuyo emplazamiento resultaba incómodo, y al asegurarse de que las tropas de Šišaq se habían retirado, regresó a Cisjordania. Hemos de observar que ya no regresó a Siquem [4], y en cambio eligió la ciudad de Tirṣāh, en la montaña de Efraím, cuya situación exacta no se puede precisar [5]. Después de Jeroboam, otros reyes de Israel residieron algún tiempo en esta ciudad. Fue en Tirṣāh donde Baasa fue elevado al trono (1Re 15,33); fue allí donde Ela fue asesinado por Zimrí (1Re 16,9), y fue también en Tirṣāh donde murió el propio Zimrí (1Re 16,18). Omrí se coronó rey en Tirṣāh (1Re 16,23) y acto seguido dio a Israel una nueva ciudad real. Debido a que por alguna razón que desconocemos Tirṣāh no bastaba o no resultaba apropiada, para consolidar su reino compró una montaña en el macizo de Efraím, a unos 10 km al noroeste de Siquem, desde la cual se contemplaba

[1] En 1Re 19,16, la unción de Jehú esta vinculada al profeta Elías; pero basándose probablemente en una tradición secundaria.

[2] De acuerdo con 2 Re 15,8, solamente reinó seis meses.

[3] Según N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine*, III (*AASOR*, XVIII-XIX [1939], pág. 232 y sigs.), los descubrimientos arqueologicos demuestran que, de las dos colinas de Tulūl el-Ḏahab, solamente una de ellas, Tell el-Ḏahab el-Šerqiyah puede ser el emplazamiento de la antigua Pĕnū'ēl.

[4] Difícilmente puede aceptarse que Siquem fuese considerablemente destruida por Šišaq, puesto que no aparece en la lista jeroglífica de las ciudades israelitas conquistadas por dicho faraón; cf. M. NOTH, *ZDPV*, 61 (1938), pág. 289.

[5] Cf. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II (1938), págs. 485-486, quien critica las hipótesis anteriores sobre la localizacion de Tirsāh en Tell el-Fār'ah, a unos 10 km al noroeste de Siquem; sin embargo, su hipótesis carece también de base.

una vista magnífica y se dominaba un valle amplio y fértil. Allí construyó la capital real de Samaría (1Re 16,24) que hasta el final del reino de Israel, es decir, durante un siglo y medio fue la residencia de sus reyes (hoy Sebasṭiyah). Las excavaciones efectuadas en este lugar [1] han puesto al descubierto restos del palacio de los reyes israelitas a partir de Omrí, y han demostrado que no existió en este emplazamiento ninguna anterior instalación urbana, o sea que Omrí realmente construyó una ciudad nueva para los reyes de Israel, dando a la monarquía israelita un centro permanente que pertenecía al propio rey.

Más difícil fue dar al estado de Israel su propia orientación cultual. El santuario real judío de Jerusalén continuaba atrayendo a las tribus que vivían en el reino de Israel, puesto que el Arca continuaba siendo el antiguo objeto sagrado del culto común de la liga, y no parece ofrecer duda que las gentes de Israel continuasen sus peregrinaciones a Jerusalén. El relato de ʾĀḥiyyāhū (cf. pág. 214), confirma que la tradición religiosa vinculada a Jerusalén, continuaba tan firmemente arraigada después de la muerte de Salomón, y que era posible mantener la autoridad del Templo como santuario central de las tribus, incluso cuando era negada la autoridad de los davidas. Se comprende fácilmente que estas peregrinaciones no fuesen agradables a Jeroboam, puesto que ponían a todas las tribus en contacto más o menos directo con la dinastía de David, y así se afirma categóricamente en 1Re 12,26 y sigs. Por este motivo Jeroboam elevó a la dignidad de santuarios reales a los dos antiguos y famosos santuarios de Betel (hoy Burǧ Beitīn) y Dan (hoy Tell el-Qāḍī) situados en los extremos sur y norte del reino de Israel, que desde antiguo eran asiduamente frecuentados por los israelitas [2]. Los instaló de manera fastuosa y en cada uno de ellos colocó un «becerro de oro». Posteriormente, la residencia de Samaría tuvo también su santuario real, y es probable que en ella se instalase asimismo un «becerro de oro»; en todo caso el profeta Oseas cita el «becerro de oro» de Samaría (Os 8,5-6). Es evidente que estos santuarios reales israelitas no podían competir con el Arca, que para la tradición de las tribus constituía el santuario único, a pesar que los reyes de Israel pudiesen proveerlos de todo lo necesario, instalando sacerdotes nombrados por el rey, y organizando fiestas a imitación de las que se celebraban en Jerusalén. Posteriormente, el Deuteronomista, convencido de que Jerusalén siempre había sido para Israel la sola ciudad que poseía el único centro religioso de culto legítimo, considera que la erección de estos santuarios reales de Israel fue el principal pecado de Jeroboam y sus sucesores. Este concepto no debía aplicarse plenamente al período de los reyes de Israel, cuando los «becerros de oro» no eran mirados como «ídolos». Eran considerados como formando parte del culto del Dios de Israel, quien había hecho grandes cosas para este pueblo, y lo «había hecho salir de Egipto» (1Re 12,28; cf. Éx 32,4); en realidad, no debían de ser considerados como imágenes divinas, tanto más cuanto que en contraste con Egipto, las imágenes teromorfas eran desconocidas en el Próximo Oriente. Es probable que fuesen concebidos como pedestales para una deidad que se mantenía invisible [3]. Sin embargo, el pueblo

[1] Cf. REISNER-FISHER-LYON, *Harvard Excavations at Samaria, 1908-1910*, I-II (1924), y el informe sobre la continuación de las excavaciones iniciales por J. W. CROWFOOT, K. M. KENYON, E. L. SUKENIK, *Samaria-Sebaste Publications*, I (1942).

[2] Desconocemos las razones legales que podía tener el rey para incluir entre las posesiones reales los antiguos santuarios de las localidades habitadas por israelitas.

[3] En el Próximo Oriente se conocía la relación entre el animal y la divinidad, esta última representada en forma humana (cf. GRESSMANN, *AOB*², 331, 335, 338, 345, 354-356). Sobre otra interpretación del «becerro de oro», cf. O. EISSFELDT, *ZAW*, nueva serie, 17 (1940-41), págs. 199-200.

quizás pudo ver en ellos una representación y materialización de la divinidad, aun cuando era evidente que para el conjunto de Israel, el Arca era el único lugar donde Dios se hallaba presente, constituyendo el auténtico santuario específicamente israelita. Así, pues, en el relato anterior al texto deuteronomista, el profeta ʾĂḥiyyāhū de Šīlōh reprocha severamente a Jeroboam el haber creado en Israel otros santuarios reales (1Re 12,28-32). Debido a su culto oficial, la monarquía israelita estaba desde un principio en oposición con la auténtica y rigurosa tradición de Israel y bajo este punto de vista se hallaba en franca desventaja con la monarquía judaíta de los davidas.

Al principio, los reinos de Judá y de Israel sostuvieron relaciones poco amistosas, aun cuando nuestro conocimiento de la historia de ambos después de la muerte de Salomón, resulta muy incompleto. Sólo conocemos, escasamente, los pocos detalles que el Deuteronomista extrajo de las *Crónicas de los reyes de Judá y de Israel*, así como la información histórica que es posible recoger entre las diversas narraciones proféticas que fueron incorporadas al relato del Deuteronomista, quien, al proporcionarnos estos extractos de dichas *Crónicas*, no pretendía en absoluto escribir una síntesis histórica de los estados de Judá y de Israel. Es de presumir que las *Crónicas* habían ya resumido los anales oficiales de ambos reinos, teniendo en cuenta ciertas preocupaciones históricas que actualmente nos son desconocidas. En primer lugar, el Deuteronomista extrajo de ellas todo aquello que interesaba a la sucesión de los diferentes reyes y al desarrollo cronológico de los acontecimientos; y en lo que se refiere especialmente al reino de Israel se limitó a este punto de vista. En cambio, para la historia de Judá, utilizó además los informes que en forma más o menos directa se relacionaban

con el Templo de Jerusalén, ya que según su punto de vista, lo único importante era la casa de David juntamente con las promesas que se le habían hecho, Jerusalén, ciudad de David, y el Templo de Salomón, pero por encima de todo, el Templo en sí, que según la ley deuteronómica era el único santuario legítimo de Israel. Su juicio sobre los reyes se expresaba en función de su actitud ante la legitimidad exclusiva de este Templo, pero partiendo de esta perspectiva, y salvo pocas excepciones, su opinión resultaba negativa en la mayoría de los casos. La monótona repetición de estas reprobaciones sirve únicamente para demostrar que su intención no es precisamente la descripción individual de los reyes por su carácter personal o por su significación histórica, sino representar a la monarquía como el motivo fundamental de las faltas de Israel hacia su Dios, pero procediendo así quedaba imposibilitado de presentar una historia de los reyes de Judá e Israel. No obstante, hemos de reconocer que en ningún momento se propuso este objeto, y este es el motivo por el cual cuando alguien quiere interesarse por lo que los reyes «han hecho» le remite a las fuentes que él mismo ha utilizado, es decir, a las *Crónicas de los reyes de Judá y de Israel.* Sin embargo, lo poco que el Deuteronomista extrae de estas fuentes nos permite echar una ojeada a la historia de Judá y de Israel después de la muerte de Salomón.

A partir de esta muerte, y durante bastante tiempo, la enemistad prevaleció entre Judá e Israel. A decir verdad, la tentativa que hizo Roboam (1Re 12, 21-24) para apoderarse del reino de Israel mediante la fuerza, pronto fue abandonada. Aun cuando durante algún tiempo Judá continuase exteriorizando las pretensiones de los davidas a la corona de Israel, y en este último país se temiese una posible intervención de los davidas, es evidente que pronto se aceptó la separación de ambos reinos como algo inevitable, a pesar de lo cual la discusión sobre los límites fronterizos debió de prolongarse durante algún tiempo. Roboam logró anexionar a Judá una parte del territorio tribal de Benjamín, que había pertenecido al reino de Israel en tiempos de ʾĪsbōšet, David y Salomón. No sabemos exactamente qué es lo que ocurrió, pero es muy probable que Roboam lograse conquistar esta franja de terreno y la conservase para Judá [1]. Esto era importante para él, puesto que Jerusalén, su capital, se hallaba exactamente en el límite de ambos reinos, siendo precisamente este motivo por el cual David la había elegido (cf. pág. 184). Después de la escisión de los dos reinos, había quedado en el límite de Judá, y por lo tanto se hallaba a merced del menor incidente fronterizo procedente de Israel. Al anexionar una parte de Benjamín, desplazando la frontera más hacia el norte, es decir, más lejos de la ciudad, se conseguía mayor terreno de protección y se aseguraba a la ciudad contra los ataques o sorpresas imprevistas que pudiesen venir de Israel. Es evidente que todos los incidentes o combates fronterizos se produjeron en esta zona, y hemos de pensar siempre en estas escaramuzas cuando se habla de una guerra constante entre Judá e Israel (1Re 14,30), o entre los reyes Asa y Baasa (1Re 15,16) [2]. Es muy posible que Judá lograse conservar esta parte del territorio benjaminita como zona defensiva de Jerusalén, contra los ataques de Israel que debió de reivin-

[1] El relato del profeta ʾĂḥiyyāhū presenta el hecho de forma retrospectiva: Yahweh había concedido el gobierno de Israel a Jeroboam, a excepción de una sola tribu, la de Benjamín (1 Re 11.31,32, 36). Cf. también 1 Re 12,20, donde en su origen la «tribu de Benjamín» ocupó el lugar de la «tribu de Judá». El reino de Judá, que los davidas retenían, no figura como tema de discusión en el relato de Jeroboam.

[2] El fondo del relato que el Cronista presenta en 2 Cr 13, 3-20, sobre una guerra del rey Abías de Judá contra Jeroboam, pertenece a este contexto.

dicar su posesión, y es indudable que fue en esta zona donde debieron de desarrollarse los combates, probablemente con resultados alternos. Esto es lo que nos da a entender un hecho que el Deuteronomista relata con tanto más cuidado debido a que el tesoro del Templo de Jerusalén intervino en él (1Re 15,17-22). En efecto, entre los años 906-905 y 883-882, el rey Baasa de Israel logró ocupar en territorio de Benjamín la ciudad de Rāmāh (hoy el-Rām), situada en la carretera que desde el monte se dirigía a Jerusalén a 9 km de esta ciudad, transformándola en fortaleza para guardar la frontera de Israel. Asa, rey de Judá, estuvo en un aprieto y recurrió al tesoro del Templo y del palacio con objeto de poder ofrecer un espléndido regalo al monarca arameo de Damasco, con objeto de convencerle de que atacase desde el norte al reino de Israel. Baasa se vio obligado a abandonar la frontera sur para ir a defender el norte. Asa se aprovechó de las dificultades de sus enemigos israelitas, y además de apoderarse de Rāmāh logró ampliar sus fronteras hacia el norte. Utilizando los materiales que Baasa había acumulado para fortificar Rāmāh, los destinó para que Gabaa y Miṣpāh se convirtieran en las fortalezas fronterizas contra Israel. Gabaa (hoy Ǧeba') estaba situada a unos 3 km al este de Rāmāh, al sur de la depresión del Wādī el-Suweinit, que discurre hacia el sudeste por un profundo valle, y que se convirtió en la frontera natural entre ambos reinos, en esta región; es probable que Miṣpāh estuviese situada en el actual Tell el-Naṣbeh, 4 km al norte de Rāmāh sobre la ruta de que antes hemos hablado [1]. La frontera que de esta forma quedó

[1] La localización de Miṣpāh ha sido durante mucho tiempo, y continúa siendo, motivo de discusión. Pero los resultados de las excavaciones en Tell el-Naṣbeh (cf. C. C. McCown y J. C. Wampler, *Tell en-Naṣbeh Excavated under the Direction of the Late William Frederic Bade*, I-II [1947]), co-

establecida debió de subsistir durante largo tiempo, puesto que en época de Josías, rey de Judá (639-609), Gabaa era todavía la ciudad fronteriza del reino de Judá, según se desprende de la frase de 2Re 23,8: «de Gabaa a Bersabee». Sin embargo, no tardó en producirse un cambio en las relaciones entre Judá e Israel, que puso fin a las iniciales querellas fronterizas. En la zona alta de las montañas, Judá quedó en la vecindad del camino que seguía la división de las aguas, conservando una parte considerable del territorio benjaminita para así proteger la ciudad real de Jerusalén [1].

Los monarcas israelitas de la dinastía de Omrí perseguían una idea política deliberada, cuando corrieron un velo sobre los pequeños problemas que existían entre ellos y sus vecinos judaítas (cf. pág. 226 y sigs.), y trataron de estar en buenas relaciones con ellos. Las fuerzas de ambos reinos no estaban equilibradas: Judá, más pequeño, iba a remolque de Israel que estaba gobernado por unos monarcas muy competentes, y los reyes de Israel supieron conservar las bridas ante sus colegas judaítas, menos poderosos. El relato profético de 1Re 22,2-38 nos presenta al monarca judaíta como aliado del rey de Israel[2] en una acción militar para apoderarse de Rāmōt de Galaad, ciudad que sólo ofrecía un interés inmediato para el último de estos reinos, y en 2Re 9,16 y sigs., de nuevo hallamos al rey Ocozías de Judá entre el séquito del rey israelita Joram. En la narración profética de 2Re 3,4-27, por cierto muy oscura y de comprensión difícil, también se hace referencia al rey de Judá que, en unión del rey de Israel [3], emprende una guerra contra Moab, a pesar de que este último sólo ofrecía interés para Israel por tratarse de un vecino y vasallo suyo. Ambos reyes llegaron incluso a crear lazos de familia entre ellos: Joram, de Judá (852-851 a 845-844 A. C.), que probablemente era todavía príncipe real, casó con Atalía, hija de Acab, rey de Israel (2 Re 8,26)[4]; matrimonio que, al parecer, se llevó a cabo por razones políticas.

La alianza de ambos reinos se terminó con la caída de la dinastía de Omrí. En realidad, la supremacía de la familia de Omrí, que precisamente había sido eliminada de Israel, revivía en Judea. Después que el rey judaíta Ocozías hubo hallado la muerte durante la revuelta de Jehú contra la casa de Omrí, bajo el pretexto de que Ocozías era un aliado del último de los omríadas (2Re 9,27 y sig.), su madre, Atalía, mujer de grandes ambiciones, se apoderó del trono de Jerusalén e hizo asesinar a los miembros de la casa de David. Durante seis años (845-844 a 839-838 A. C) ejerció el gobierno probablemente de forma despótica, aunque carecemos de mayores detalles. Finalmente, gracias a un estratagema puesto en práctica por Yĕhōyādāᶜ sumo sacerdote de Jerusalén, fue destronada y

rresponden tan exactamente en muchos aspectos con lo que sabemos de la historia de Miṣpāh, que resulta muy probable que pueda ser identificada con Tell el-Naṣbeh. Cf. detalles de la controversia en A. ALT, *ZDPV*, 69 (1953), pág. 1 y sigs.

[1] No se produjeron cambios notables en la frontera de la depresión jordana; no obstante, el territorio de la antigua ciudad-estado de Jericó fue conservada por Israel (cf. 1 Re 16,34); en cambio, en la región de las colinas occidentales, Judá pudo hacerse con algo de terreno a expensas de Israel. La ciudad de ᵓAyyālōn (hoy Yālū), que anteriormente había pertenecido a uno de los distritos del reino de Israel (1 Re 4,9), fue transformada por Jeroboam en una fortaleza judaíta (2 Cr 11,10).

[2] Los nombres de estos reyes no figuran en la forma original del relato, y no parece totalmente cierto que la cronología de los hechos históricos de los reinados de los reyes Josafat y Acab, que nos ofrece el Deuteronomista, corresponda a la realidad.

[3] También en este caso es evidente que los nombres de los reyes Joram y Josafat no forman parte del original.

[4] En este pasaje recibe el nombre de «hija de Omrí». Pero del versículo siguiente se desprende que solamente quería indicar su parentesco con la dinastía de Omrí, aunque en realidad era hija de Acab.

asesinada (cf. todo el relato de 2Re cap. 11). Algún tiempo antes se había logrado sustraer a la furia sanguinaria de la reina a un muchacho de corta edad, hijo del último rey Ocozías, al cual se pudo esconder. Este pequeño davida, llamado Joás, fue instalado en el trono de sus padres, continuando así la línea legítima de los descendientes de David. Hasta donde alcanzan nuestros informes, en lo sucesivo los reinos de Judá y de Israel vivieron uno junto a otro, sin que les uniese alianza alguna, pero también sin hostilidades. Tan sólo una vez se produjo un conflicto digno de tenerse en cuenta. Según 2Re 14,8-14, Amasías (800-799 a 785-784 A.C.) rey de Judá, retó en cierta ocasión al rey Joás de Israel (802-801 a 787-786), nieto de Jehú, fundador de la dinastía, a un combate para medir sus fuerzas. Esto dio lugar a la batalla de Bēt Šémeš (hoy Tell el-Rumeilah, cerca de ʿAin Šems) en el curso de la cual Amasías quedó totalmente derrotado. Los israelitas lograron penetrar en Jerusalén y se apoderaron de los tesoros del Templo y del palacio (razón por la cual el Deuteronomista nos cuenta este relato), procediendo luego a derribar una parte de los muros de la ciudad. Este acontecimiento, cuyas causas no aparecen claras, no tuvo al parecer mayor consecuencia.

La dinastía de Jehú, que al principio se había visto gravemente perturbada por enemigos del exterior, por fin había logrado ofrecer al reino de Israel un período de relativa paz y seguridad. El largo reinado de Jeroboam II (787-786 a 747-746 A. C.) constituyó un período bastante bueno para Israel[1]. El reinado igualmente largo del rey Ozías, casi contemporáneo, ofreció a Judá un período de calma similar. Ésta era la situación reinante poco antes de que nuevos y graves acontecimientos alterasen por completo el estado de cosas tanto en Judá como en Israel.

§ 19. *Guerras con los estados vecinos*

La desintegración del imperio de David y de Salomón había convertido a Judá e Israel en reinos menores dentro del mundo político de Siria y Palestina. Para poder sobrevivir se vieron obligados a luchar reiteradamente con las demás potencias de este área.

No es de extrañar que el cambio de situación diese lugar a que los filisteos del sudoeste se agitasen de nuevo. El anterior poder de los filisteos había sido definitivamente roto por David y, por lo tanto, a continuación sólo se produjeron escaramuzas fronterizas sin grandes consecuencias [2]. Roboam se había preocupado de proteger al pequeño reino de Judá mediante un sistema completo de plazas fuertes (2Cr 11,5-10), y en este aspecto las fortificaciones de la frontera occidental de Judá eran particularmente notables [3]. Lo que más sorprende es hallar entre los lugares fortificados la ciudad de Gat, que debió de ser la antigua y conocida población filistea, cuyo rey, en época de David, había desempeñado un papel destacado entre los príncipes filisteos, y que todavía gozaba de inde-

[1] Los óstraca hallados en el palacio real de Samaría arrojan alguna luz sobre la organización interna de Israel. Se trata de los más antiguos documentos escritos de Israel conocidos hasta la fecha, y es probable que pertenezcan al período de Jeroboam II (cf. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel* [² 1946], pág. 214, nota 41). Se refieren a la administración de las propiedades reales y fueron publicados por REISNER-FISHER-LYON, en *Harvard Excavations at Samaria* (1924), I, págs. 227-246, II, lám. 55; cf. *WAT*, pág. 147, y III, 10; *TGI*, pág. 50. Cf. *ANET*, pág. 321; *DOTT*, págs. 204-208; *SAO*, págs. 249-250.

[2] Cf. O. EISSFELDT, *Israelitisch-philistäische Grenzverschiebungen von David bis auf die Assyrerzeit*, *ZDPV*, 66 (1943), págs. 115-128.

[3] Cf. G. BEYER, *Das Festungssystem Rehabeams*, *ZDPV*, 54 (1931), págs. 113-134, y especialmente el mapa de la pág. 116.

pendencia cuando Salomón subió al trono (cf. 1Re 2,39.40). Ignoramos por completo cuándo y en qué forma esta ciudad, la más interior de las filisteas [1], cayó en poder de Judá. ¿Fue Salomón quien realmente la conquistó? ¿O Roboam logró anexionarla en su intento de consolidar a Judá como estado independiente? Sea como fuere, nada tiene de particular que los filisteos tratasen de recuperarla, aun cuando en tiempos de Joás, soberano de Judá (839-838 a 800-799 A. C.), según 2Re 12,18 y sig., se hallaba aún en manos de los judaítas. En aquel tiempo, el rey arameo Ḥăzā'ēl, aliado de los filisteos que se sentían incapaces de medirse por sí solos con Judá, conquistó la ciudad de Gat e incluso amenazó a Jerusalén ante lo cual el rey de Judá se vio obligado para obtener la retirada de Ḥăzā'ēl a pagar un tributo sacado del Templo y del tesoro del palacio jerosolimitanos. Es posible que en aquella ocasión Judá perdiese de nuevo a Gat [2]; de todas formas, alrededor de un siglo más tarde, Gat aparece una vez más en poder de los filisteos.

El reino de Israel combatió repetidas veces contra los filisteos en las fronteras, cerca de Gibbĕtōn. Sabemos incidentalmente que por dos veces la totalidad del ejército de Israel acampó en esa ciudad (1Re 15,27; 16,15-17). Gibbĕtōn corresponde muy probablemente al actual Tell el-Melāt [3] y, en tal caso, se hallaría a unos 5 km al oeste de la ciudad de Gézer (Tell Ǧazer), y más o menos a la misma distancia al este de la ciudad filistea de ʿEqrōn (ʿĀqir). La lucha propiamente dicha debió de producirse por una de estas dos poblaciones; el único problema consiste en saber si el reino de Israel pretendía anexionarse la vecina ciudad de ʿEqrōn, como Judá había hecho con la Gat filistea, o si los filisteos amenazaban a Gézer que pertenecía a Israel. Al parecer, ninguno de los dos bandos triunfó y las guerras filisteas no tuvieron mayor repercusión. En esta época los filisteos fueron peligrosos para Judá e Israel sólo porque se aliaron con los arameos de Damasco, mucho más poderosos que ellos. Esto fue lo que provocó la pérdida de Gat por parte de los judaítas y, ateniéndonos a la adición de la Septuaginta a 2Re 13,22, parece ser que perjudicó a Israel. En el último caso, fue Ḥăzā'ēl de 'Ărām quien ayudó a los filisteos a alcanzar la victoria (cf. también Is 9,11).

Una gran potencia procedente del sudoeste intervino en cierta ocasión en la historia de Judá e Israel. En el quinto año del reinado de Jeroboam, es decir, en el año 922-921 A. C., el faraón Šīšaq I, jefe de mercenarios libios que había fundado la XXII Dinastía egipcia, emprendió una expedición contra Palestina, evidentemente con objeto de renovar la tradición de los grandes faraones del Nuevo Imperio, que habían poseído durante algún tiempo toda Siria y Palestina. En 1Re 14,25-28 se dice que Jeroboam reunió todos los tesoros del Templo y el palacio de Jerusalén para pagar tributo al faraón. Éste fue el precio que hubo de satisfacer para la conservación de Judá y Jerusalén. Así lo confirma la lista de las ciudades conquistadas en Palestina, que Šīšaq compiló, imitando a distintos faraones que habían hecho inscribir sus triunfos en el muro del gran templo de 'Āmōn en Karnak (en el Alto Egipto), en conmemoración de esta expedición [4].

[1] Resulta imposible localizarlo con exactitud. La identificación más probable es Tell el-Ṣāfi (como sugirió últimamente K. ELLIGER, en *ZDPV*, 57 [1934], pág. 148 y sigs., y O. EISSFELDT, *op. cit.* pág. 119). *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (1945), pág. 109, sostiene otra hipótesis.

[2] La observación de 2 Cr 26,6, según la cual el rey de Judá, Ozías, hizo derribar los muros de Gat, Yabneh y 'Ašdōd en el curso de una campaña contra los filisteos, carece de origen y de significado seguro.

[3] G. VON RAD lo ha sugerido y argumentado en *PJB* 29 (1933) págs. 38-39.

[4] Más detalles sobre esta lista en M. NOTH, *ZDPV*, 61 (1938), págs. 277-304.

En dicha lista no se menciona una sola población de Judá. No obstante, Šīšaq no solo recorrió el Négeb, en el sur de Palestina, y el territorio de Edom, sino que envió sus ejércitos a través del reino de Israel. Penetró en la llanura de Yizrĕʿēʾl y desde allí lanzó sus tropas en diferentes direcciones. En Megiddo, citada en el n.º 27 de su lista, dejó incluso prueba documental de su presencia: durante las excavaciones se encontró un pequeño fragmento de estela que lleva su nombre [1]. Sin embargo, esta campaña de Šīšaq no tuvo mayores consecuencias; terminó probablemente con bastante rapidez y no volvió a repetirse en los años sucesivos. En realidad se trató sólo de una demostración de fuerza y de una expedición de saqueo, como lo demuestra el hecho de que el tributo de Roboam fuese suficiente para que el faraón renunciase al pillaje del reino de Judá. Resulta improbable que Šīšaq quisiera mediar en las discusiones internas entre los reinos de Judá y de Israel, tomando partido por uno u otro. El objeto de la campaña fue simplemente saquear la parte del Asia occidental más próxima a Egipto.

Los peligros procedentes del noroeste eran mucho más amenazadores para Judá y, en particular, para Israel, que las complicaciones militares del sudoeste. La monarquía aramea fundada en Damasco en época de Salomón, rápidamente se convirtió en un adversario peligroso, y pronto en la potencia más fuerte de la región siropalestina. En primer lugar, dominaba el antiguo territorio de las ciudades-estado en el norte de Transjordania, siendo vecina inmediata de Israel, debido a que su territorio bordeaba la frontera noroeste de el-ʿAğlūn y la frontera

[1] Publicado por C. S. Fisher, *The Excavation of Armageddon, Oriental Institute Communications*, 4 (1929), figs. 7A, 7B y 9.

oriental del valle del Jordán superior; gobernaba asimismo la región minera de la Beqā', entre el Líbano y el Antilíbano, en otro tiempo regida por el monarca arameo Hădad'ezer de Sōbā' (cf. pág. 187), y es indudable que también tenía autoridad sobre los arameos que se habían establecido en el interior de Siria. El extraordinario descubrimiento en Alepo (Siria septentrional) de una estela del rey Ben Hădad, consagrada al dios tirio Melqart, con una breve inscripción aramea, ilustra la amplitud y la multiplicidad de las relaciones de la monarquía de Damasco [1]. Ese Ben Hădad, que se presenta como hijo de un cierto Ṭabrīmmōn y nieto de un Hadyān, en la inscripción, muy estropeada en ese lugar, y, por lo tanto, como miembro de la dinastía de los «reyes de 'Ărām» que había reinado varias generaciones, debió de tener trato amistoso con las ciudades fenicias de la costa [2] e incluso ser, además, jefe de los arameos de la Siria septentrional. Es el mismo Ben Hădad I que encontramos como el primer adversario peligroso del reino de Israel, por tratarse del monarca arameo a quien Asa de Judá persuadió con un rico presente para que atacase a Israel durante el reinado de Baasa (cf. pág. 221) Dio orden a sus tropas para que partiendo del Ğōlān, que se hallaba en sus dominios, ocupasen la parte superior de la depresión jordana y conquistasen las ciudades israelitas de 'Iyyōn (Tell Dibbīn, en el Merğ 'Ayūn), Dan (Tell el-Qādī,) 'Abēl Bēt Ma'ăkāh (Tell Abīl) y la parte occidental de la montaña de Galilea (1Re 15,20). No sabemos nada sobre el resultado de esta empresa que obligó a Baasa a cuidar de la defensa de la frontera septentrional. Es probable que Ben Hădad no tuviese intención seria de tomar posesión definitiva del territorio israelita, retirándose por propia decisión.

La cosa fue muy diferente en Transjordania, que pronto se convirtió en el principal campo de batalla entre Israel y los arameos. David había incorporado al reino de Israel parte del territorio de las ciudades-estado al noroeste de el-'Ağlūn (cf pág 185), y Salomón lo agregó a la provincia de Rāmōt (cf. pag 202). Los arameos pretendieron evidentemente poseer aquel territorio, puesto que las otras ciudades estado de la Transjordania septentrional les pertenecían. Sea como fuere, en el período inmediato, la capital salomónica de Rāmōt de Galaad (Tell Rāmīt, a 7 km al sur de el-Remṯah)[3] fue escenario de repetidas batallas entre israelitas y arameos.

Los monarcas israelitas de la dinastía de Omrí, hicieron de la resistencia a la amenaza aramea el punto básico de su política. Dejaron de luchar en la frontera contra sus vecinos de Judá, y los reyes judaítas aparecen como aliados suyos en sus combates contra los arameos (cf págs. 221-222). Procuraron establecer relaciones con las ciudades fenicias de la costa, que en aquella época empezaban a desplegar por el mundo mediterráneo una extraordinaria y victoriosa actividad colonizadora [4]. Esta situación se relaciona con el casamiento del príncipe real Acab [5],

[1] Publicado por M DUNAND, *Bulletin du Musee de Beyrouth*, 8 (1941), pag 65 66, cf también W F ALBRIGHT, *BASOR*, 87 (1942), pag 23 y sigs , *ANEP*, n° 499, *ANET*, pag 501, *DOTT*, pags 239-241 y lam 15 Cf trad esp en *SAO*, pag 259, fig 139

[2] Cf 1 Re 15,18 En el AT, «Ben Hadad» es la hebraizacion del nombre arameo «Bar Hadad» Resulta imposible de definir, el fundamento de las relaciones existentes entre Ben Hadad y el dios Melqart de Tiro a que se refiere la inscripcion

[3] Cf N GLUECK, *AASOR*, 25-28 (1951), pag 96 y sigs

[4] Cf W F ALBRIGHT, *Studies in the History of Culture* (1942), pag 40 y sigs

[5] En 1 Re 16,31 existe una referencia a «'Etba'al, rey de los sidonios», mientras que segun la ndicacion conservada por JOSEFO, *Ant Iud* 8, 13, 2, § 324 (Niese), el historiador de los fenicios Menandro de Efeso habla del «rey de Tiro» Ἰθωβαλος A juzgar por esto, el nombre del rey fue mal vocalizado en el AT, siendo en realidad el de 'Ittōba'al La relacion entre «sidonios» y «tirios» obe-

hijo y sucesor de Omrí, con Jezabel, hija de ʾEtbáʿal de Tiro rey de los sidonios». Debido a que Ben Hădad se preocupaba también de sus relaciones con las ciudades fenicias (cf. *supra*), se comprende que, mediante dicho matrimonio, Omrí intentase crear lazos firmes con las ricas y poderosas ciudades marítimas y comerciales. La boda de Acab con Jezabel provocó fuerte oposición en el propio Israel, que la tradición personifica en el profeta Elías. Sin duda, Jezabel y su séquito tirio practicaban la religión de su pueblo en un santuario erigido con tal fin en Samaría, del mismo modo que Salomón había hecho construir en el monte de los Olivos, al este de Jerusalén, templos para los cultos de sus mujeres extranjeras (cf. 2Re 23,13). No se trataba de religiones oficiales del estado y Yahweh siguió siendo el Dios de Acab para el reino de Israel [1]. Pero la existencia en Samaría de esta religión extranjera y del personal para su servicio [2], bastó para provocar la reacción de las tribus israelitas, fieles a las antiguas tradiciones, para las cuales el exclusivo servicio de Yahweh era una obligación absoluta. Una sequía terrible ocasionada por la falta total de lluvias durante un año [3], se interpretó como el castigo divino por la adoración de Báʿal [4] en Israel[5]. Los despóticos impulsos de Acab se atribuyeron también a la influencia de la reina extranjera [6], lo cual constituye una prueba más de que la monarquía se veía obligada a seguir leyes «profanas». Por este motivo, ciertos reyes, sabios, poderosos y conscientes del objetivo que perseguían, tenían que chocar con el verdadero Israel. Los reyes de la dinastía de Omrí fueron las figuras históricas más importantes del reino de Israel, no obstante lo cual, la oposición interior terminó provocando la caída de los omríadas. Jehú fue nombrado rey, con la manifiesta obligación de deshacerse de una familia que se había comprometido por su identificación con el culto de «Báʿal», tal como se practicaba en Samaría.

En política exterior, y especialmente en los conflictos con los arameos, la familia Omrí llevó la peor parte, a pesar de sus esfuerzos. El aumento del poder arameo, había creado una situación sumamente difícil para Israel. Es poca la información concreta que poseemos sobre el particular y resulta imposible seguir el curso de las guerras entre los dos pueblos. El Deuteronomista olvidó extraer algún detalle de las *Crónicas de los reyes de Israel*, y nuestra fuente de información se limita a los relatos de 1 Re caps. 20 y 22 y los textos más amplios

dece probablemente a que la palabra «sidonios» se utilizaba para designar a los fenicios en general, e ʾIttōbaʿal era un rey fenicio que residía en Tiro, sobre cuyos dominios no poseemos detalles concretos.

[1] Hemos de llamar la atención sobre el detalle de que todos los hijos de Acab que conocemos llevan nombres compuestos con el de Yahweh

[2] En este contexto, el AT se refiere a menudo a los «profetas de Baʿal» ([1 Re 18, 19 40] 2Re 10,19)

[3] Menandro de Éfeso se refiere también a una gran ἀβροχία en tiempos del rey ʾIttōbaʿal de Tiro (Josefo, *op. cit*), que indudablemente fue una catastrofe para Siria-Palestina que merecía ser citada Especifica que tuvo la duración de un año. Según 1 Re 18,1, la sequía terminó «al tercer año», pero, en realidad, el hecho es el mismo, ya que, de acuerdo con sus sistema de predatación, el verano seco del año anterior se calculaba como «el primer año».

[4] En los relatos de Elías, al dios de los cultos extranjeros se le llama simplemente «Báʿal». En este caso se trata del dios de la ciudad de Tiro, que se llamaba Melqart.

[5] El juicio de Dios en el monte Carmelo (1 Re 18, 17-46), en su origen no tiene nada que ver con las luchas provocadas por el culto de Baʿal en Samaría, cuyo motivo era la toma de posesión de un santuario local para el culto de Yahweh, detalles en A. Alt, *Festschrift Georg Beer* (1935), págs. 1-18 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1935), pags 135-149.

[6] Cf. el relato de la viña de Nābōt (1Re cap. 21), que ocurre en la ciudad de Yizrēʿēʾl (hoy Zirʿīn), donde los omríadas tenían una propiedad rural, posiblemente de origen familiar. El último miembro de la familia de Omrí permaneció en Yizrēʿēʾl en tiempos de la rebelión de Jehu y allí fue asesinado con la anciana reina Jezabel que aun vivía (2 Re 9,15 y sigs.; 30 y sigs).

sobre Eliseo en 2 Re 6,8;7,20;13,14 y sigs. Estas fuentes no citan en concreto a ningún monarca y se limitan a hablar del rey «de Israel» o «de Judá», y el rey de ʾĂrām es siempre «Ben Hădad», y así es imposible datar definitivamente los relatos y atribuirles una interpretación histórica [1]. Lo único que se obtiene es una idea sobre la situación general, que permite deducir que los combates tuvieron alternativas muy diversas, en las cuales las ciudades cambiaban de manos de los israelitas a las de los arameos. Se trataba indudablemente de ciudades estado de la Transjordania septentrional, en los límites de el-ʿAğlūn o el Ğōlān (1 Re 20,34). Los beligerantes adquirían derechos de comercio: unas veces los arameos en Samaría, y otras los israelitas en Damasco (1Re 20,34). Los combates se desarrollaron en su mayor parte en Transjordania: ʾĂfēq (hoy el-Fīq, al este del lago Tiberíades) y Rāmōt de Galaad (hoy Tell Rāmīṯ), aparecen citadas como teatro de las operaciones (1 Re 20,26.30 [cf. 2 Re 13,17]; 22,3 y sigs.). En general, parece que Israel llevó la peor parte. En 1 Re 22,2-38 se describe la tentativa para recuperar Rāmōt de Galaad del poder arameo, así como la derrota total de Israel en la proximidad de esta ciudad. Según 2 Re 6,8 y sigs., los arameos debieron de penetrar hasta Cisjordania, en la montaña de Efraím, e incluso, en un momento dado, la propia ciudad de Samaría fue asediada por los arameos (ver. 24). Sin embargo, a pesar de algunas pérdidas probables en las zonas fronterizas, los israelitas lograron defender bastante bien sus posesiones de los ataques arameos. Según el relato de la caída de la dinastía de Omrí (2 Re 9,10), el último miembro de la familia tenía en su poder a Rāmōt de Galaad (9,14), a pesar de haber sido herido en uno de los combates contra los arameos (9,15).

A consecuencia de las guerras con los arameos, Israel quedó tan debilitado y trastornado, que Moab, tributario de Israel desde tiempos de David, creyó llegado el momento de sacurdirse el yugo. Según 2 Re 3,4-5, Mēšaʿ, rey de Moab, dejó de pagar el tributo a Israel desde la muerte de Acab, y además se apoderó de la fértil meseta al norte del Arnón, que constituía el elemento de perpetua discordia con Israel. En tiempos de David y Salomón, esta región formaba parte del reino de Israel, y desde entonces había continuado como territorio israelita. La inscripción de la estela del rey Mēšaʿ de Moab [2], descubierta en 1868 en Dībōn (hoy Ḏibān), al norte del Arnón (Seil el-Mōğīb), facilita amplios detalles sobre este hecho. De acuerdo con ella, la parte sur de la meseta, con la ciudad de Dībōn, patria del rey Mēšaʿ, había sido ocupada por los moabitas en circunstancias que desconocemos. Mēšaʿ logró extender la dominación moabita

[1] Cf. A. JEPSEN, *AFO*, 14 (1942), págs. 154 y sigs. Jepsen da por supuesto que el período de la dinastía de Jehú constituye el fondo histórico de los relatos de los profetas. Personalmente me resisto a aceptarlo. Sin embargo, han sido tratados relacionandolos con la dinastía de Omri, de acuerdo con la clasificación deuteronómica. En realidad, cualquier referencia a los reyes citados en estos relatos tiene muy poca importancia, y así aparece claro por el hecho de que el relato de 1 Re 22,2-38 no pude ser aplicado históricamente a Acab. G. HOLSCHER, *Eucharisterion Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag*, I (1923), pág. 185, ha llamado la atención sobre la observacion analistica de 1 Re 22,40, que da a entender que Acab falleció de muerte natural, mientras que segun 1 Re 22, 2-38 murió en combate (cf. JEPSEN, *op. cit;* pag. 155). En realidad, el nombre de Acab no aparece en este relato hasta el ver. 20, precisamente en un punto en que el texto es dudoso (cf. *BHK*[3]); lo cual cabe en lo posible que se debiese a la inclusión de este relato en el contexto del libro de los Reyes.

[2] Reproduccion de la estela en H. GRESSMANN, *AOB*[2], n.º 120. Texto de la *Canaanaische Inschriften* (1907), págs. 5-9, y en *TGI*, págs. 47-49; la traduccion del texto en alemán figura en H. GRESSMANN, *AOT*[2], págs. 440-442; para la traducción castellana, cf. L. CANTERA, en *EBG*, V, cols. 76-77; sobre la interpretación histórica de los detalles, cf. M. NOTH, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), pág. 42 y sigs. Cf. tambien *ANET*, págs. 320-321; *ANEP*, n.º 274; *DOTT*, págs. 195-198, lam. 10. Cf. trad. esp. en *SAO*, pág. 247, fig. 74.

casi a lo largo de la orilla norte del mar Muerto, y tras una campaña victoriosa conquistó las instalaciones israelitas y las ciudades sometidas a Israel que se hallaban en la meseta. La inscripción de Mēša' menciona al rey Omrí, que «durante largo tiempo había oprimido a Moab» (lín. 5), y se refiere a sus hijos que le sucedieron como reyes. En ella se atribuye al reinado de Omrí una duración «de cuarenta años», y la mitad al de sus hijos (lín. 8). Es evidente que esta cifra fue redondeada caprichosamente; no obstante, confirma que la campaña victoriosa de Mēša' ocurrió hacia el final de la dinastía de Omrí. Al parecer, los últimos miembros de la misma sufrieron serias derrotas en las batallas de Transjordania.

Durante el período de la dinastía de Omrí se produjo también la primera amenaza a Siria-Palestina por obra del nuevo imperio asirio. Fue el preludio de un gran cambio en la historia de Siria-Palestina, aunque este primer incidente sólo constituyese una etapa pasajera. En el siglo IX A. C., el poder de los asirios se acrecentó de nuevo, avanzando a través del Éufrates hacia las costas Mediterráneas. El rey Asurnasirpal II (883-859 A. C.), que realizó una incursión en el norte de Siria, logró alcanzar la costa, y recibió los tributos de numerosas ciudades fenicias de la costa. Su hijo y sucesor, Salmanasar III (858-824), avanzó mediante numerosas campañas hacia el centro y el sur de Siria. Los pequeños estados de Siria y Palestina en modo alguno podían luchar contra tal potencia, y sólo podían aspirar a detener al peligroso enemigo reuniendo todas sus fuerzas. Así pues, en cuanto Salmanasar apareció en Siria central, abandonaron sus mutuas querellas y se unieron en una defensa conjunta. En el sexto año de Sal-

manasar, en 853 A. C., se dio una batalla entre este monarca y una coalición de príncipes siropalestinos. Además de Hădadʿézer [1] de Damasco y el rey Irḥuleni de Ḥămāt [2], Salmanasar cita entre sus adversarios al «israelita Acab». *(a-ḫa-ab-bu mat sir-ʾi-la-a)*, quien participaba con sus dos mil carros y diez mil soldados [3]. La batalla se produjo cerca de la ciudad de Qarqar (Qarqara) en la provincia de Ḥămāt (hoy Ḫirbet Qerqūr, en el valle del Orontes, al este del Ǧebel Anṣarīyah) en Siria del norte, donde la coalición había ido en busca de Salmanasar [4]. Éste se atribuye una gran victoria, pero, según nuestros informes, su triunfo no tuvo ninguna consecuencia importante. En los años siguientes, es decir, en el décimo, undécimo y decimocuarto de su reinado, Salmanasar volvió de nuevo a Siria para combatir contra «los doce reyes del país de *Ḫatti*, entre los cuales aparecen citados Hădadʿézer de Damasco e Irḥuleni de Ḥămāt como los reyes más importantes. Gracias a sus esfuerzos conjuntos, los estados de Siria y Palestina lograron resistir a los asirios y contener su avance. La batalla de Qarqar ocurrió hacia los fines del reinado de Acab (871-870 a 852-851), que tomó parte en el encuentro como aliado del rey de los arameos. Ante el peligro que les amenazaba, los israelitas y los arameos habían cesado en sus disputas, que, comparadas con el problema de resistir a los asirios, eran simples incidentes fronterizos. Sin embargo, tan pronto como Salmanasar se hubo retirado, los incidentes renacieron. Desconocemos hasta qué punto los sucesores de Acab se incorporaron a la resistencia contra el peligro asirio, frente a las nuevas expediciones de Salmanasar [5]. Es muy posible que Acab fuese el único en tener ideas lo bastante amplias como para olvidar los conflictos interiores de Siria y Palestina y unirse al rey de ʾĂrām contra Salmanasar; en cambio, sus sucesores se concentraron por completo en la defensa de los propios intereses en relación con sus vecinos inmediatos. En un intervalo entre las diversas campañas de Salmanasar, y en ocasión de una guerra contra los arameos, llegó el fin poco glorioso de la casa de Omrí, con la aparición de Jehú que había sido designado rey (845-844 A. C.).

[1] El nombre, que en escritura cuneiforme aparece como *dAdad-idri*, solamente puede ser el conocido nombre del rey arameo Hădadʿézer, que nos es familiar por 2 Sm 8,3 y sigs. En muchas ocasiones se identifica a este *dAdad-idri* con el Ben Hădad citado a menudo en el AT, aunque no existan razones para ello, puesto que los relatos que contienen el nombre de Ben Hădad precisamente son los que no pueden datarse exactamente (cf. JEPSEN, *op. cit.*, págs. 155, 158-159). De acuerdo con una inscripción de Salmanasar (cf. pág. 232), este *dAdad-idri* fue asesinado por Ḥăzāʾēl, mientras que, según 2 Re 8, 7-15, el rey asesinado por Ḥăzāʾēl se llamaba Ben Hădad, lo cual no tiene importancia, puesto que el nombre de Ben Hădad de 2 Re 8, 7.9 es probablemente una adición a la expresión original de «el rey de ʾĂrām». En la última transmisión de los relatos proféticos, se consideraba que de una manera general, Ben Hădad designaba a un rey arameo. El Ben Hădad I conocido por la estela de Alepo, y por el relato analístico de 1 Re 15, 18.20, había muerto entretanto, y Hădadʿézer *(dAdad-idri)* era rey de ʾĂrām hacia mediados del siglo IX A. C.

[2] Ḥămāt (hoy Ḥamāh) era entonces el centro de una más amplia organización política situada al norte de Siria.

[3] Cf. la declaración de Salmanasar en la inscripción de su monolito, col. II, lín. 87 y sigs. (traducción alemana en H. GRESSMANN, *AOT*², págs. 340-341, y también *TGI* págs. 45-46; *ANET* págs. 276-280; *DOTT*, págs. 46-50; cf. trad. esp. en *SAO*, págs. 223-227). Según él, Israel, juntamente con Damasco y Ḥămāt, aportaba, el mayor contingente a las fuerzas combinadas. Los demás confederados participaban con tropas menos numerosas. Las fuerzas israelitas de carros eran con mucho las más importantes, incluso en comparación con las de Damasco y Ḥămāt.

[4] Cf. la referencia de la nota anterior. En otras inscripciones, Salmanasar se refiere a la batalla de Qarqar, pero sin enumerar detalladamente a los enemigos coaligados (a excepción de Hădadʿézer de Damasco y, en algunos casos de Irḥuleni de Ḥămāt).

[5] Si Salmanasar habla reiteradamente y de forma estereotipada de «doce» reyes siropalestinos, se trata simplemente de una fórmula convencional, que no significa que en cada campaña tuviese que enfrentarse con la misma coalición de enemigos.

Jehú se rebeló contra la casa de Omrí y el culto a Bá'al, que se practicaba en Samaría, en nombre de la antigua tradición israelita, y se presentó como el campeón de la pura religión de Yahweh. Según 2Re 10,15 y sigs., desde de su aparición, Jehú se unió con Yōnādāb, jefe de los rekabitas, quienes por su manera de vivir personificaban el «ideal nómada» (cf. Jer 35,1-19), en protesta contra la forma de vida en Palestina, y contra las influencias religiosas extranjeras, considerando que el deber de Israel era mantener su original y auténtica manera de vivir. Llevado por su «celo por Yahweh» (2 Re 10,16), Jehú destruyó el santuario de Bá'al en Samaría (2 Re 10,18-28); a pesar de ello, la monarquía de Jehú tuvo también una organización «profana» y el rey hubo de actuar de acuerdo con tal política. No obstante su «celo por Yahweh», Jehú había usurpado la monarquía en beneficio propio y un siglo después el profeta Oseas conceptuaba el exterminio de la casa de Omrí, llevado a cabo por Jehú, como una falta «homicida», por la cual Yahweh pediría un castigo (Os 1,4). Teniendo en cuenta la consigna que provocó la aparición de Jehú, éste se veía obligado a abandonar la política de la época de Omrí y, por lo tanto, a denunciar la alianza con las ciudades fenicias que había provocado la introducción en Samaría del culto a Bá'al. Dejó que decayesen las relaciones que sostenían con relación a Judá, debido a que Israel no era ya lo suficientemente poderoso para seguir llevando a Judá a remolque y al parecer también renunció a cualquier empresa con el exterior. Cuando en el decimoctavo año de su reinado (841 A. C.) Salmanasar se presentó en Siria por cuarta vez, Jehú no intentó ofrecer resistencia: se resignó a pagar su tributo al gran monarca asirio como las ciudades fenicias. En el obe-

lisco de basalto de Salmanasar (llamado «Obelisco Negro»)[1], descubierto en la capital real asiria de Kalaḫ (hoy Tell Nimrūd), se halla representada la entrega del tributo por Jehú y en la descripción de la escena el nombre de éste aparece concretamente citado *(ia-ú-a mār ḫu-um-ri-i)* [2].

El aislamiento de Israel lo exponía más que nunca a los ataques de los arameos. El trono de Damasco estaba ocupado por Ḥăzā'ēl, que pronto se convertiría en enemigo muy peligroso para Israel. Al principio fue necesario resistir a los asirios y, por lo tanto, se recurrió a sus servicios. Salmanasar cita por última vez a *dAdad-idri*[3] en el decimocuarto año de su reinado (845 A. C.), y a *Ḫaza'-ilu*, por primera vez, en el decimoctavo año (841 A. C.)[4]. Es posible que Jehú y Ḥăzā'ēl, en tanto que usurpadores, subieran al trono aproximadamente al mismo tiempo [5]. Según 2 Re 8,7-15, Ḥăzā'ēl asesinó al «rey de Siria» en Damasco y ocupó su trono; Salmanasar refiere en la gran estatua de basalto hallada en 'Aššūr[6], que *dAdad-idri* fue asesinado, y que «Ḥăzā'ēl, el hijo de nadie»[7] se había instalado en el trono (anverso 125-27)[8]. Las expediciones de Salmanasar a Siria, desde el año decimoctavo al vigésimo primero de su reinado (841 o 838), tuvieron a Damasco por objetivo principal. En 841 llegó incluso frente a dicha ciudad y la cercó durante algún tiempo sin lograr conquistarla. Luego cruzó los territorios de las ciudades-estado de la Transjordania septentrional, llegando hasta el macizo del Haurán *(šadēe matḫa-ú-ra-ni)*, el actual Ǧebel el-Drūz, el centro del estado arameo. Seguidamente, se trasladó hacia el macizo de *Ba'lira'si*, «que se halla al borde del mar»[9]. Se trata de las colinas del Nahr el-Kelb, al noroeste de Beirut, y allí, junto a los antiguos relieves del faraón Ramsés II, hizo grabar su imagen en la roca, donde todavía puede contemplarse. Constituye una prueba de que el poderío de Asiria estaba en pleno desarrollo, y de sus pretensiones sobre Siria y Palestina, que en tiempos pasados fueron el orgullo de los faraones del Imperio Nuevo [10]. Los éxitos que Salmanasar alcanzó sobre Ḥăzā'ēl, sin duda influyeron en que durante los primeros años del reinado de Jehú disminuyese la presión aramea. Desde entonces la situación de Siria y Palestina dependería por completo de la conducta de los asirios.

Según nuestros informes, la última expedición de Salmanasar en Siria tuvo

[1] Cf. las ilustraciones en H. GRESSMANN, *AOB*², n.º 121-125; *ANEP*, n.º 351-355; *DOTT*, lám. 3; *SAO*, figs. 100a-100b.

[2] Esto significa literalmente «Jehú de la casa de Omrí». Con esta expresión Salmanasar designa al reino de Israel, que por vez primera se le ha opuesto (853 A. C) durante la dinastía de Omrí. Al parecer, los asirios ignoraban que Jehú había destronado a la casa de Omrí, fundando una nueva dinastía. Un extracto de los anales de Salmanasar hace referencia al tributo pagado por Jehú, en el año decimoctavo del reinado del asirio (cf. GRESSMANN, *AOT*², pág. 343 y *TGI*, pág. 47. Cf. la trad. esp. en *SAO*, pág. 226).

[3] Inscripción del toro de Salmanasar, lín. 100 (GRESSMANN, *op. cit.* pág. 342).

[4] Inscripción del obelisco, lín. 97 y sigs., entre otras (GRESSMANN, *op. cit.*, pág. 343).

[5] Ḥăzā'ēl y Jehú son, por lo tanto, descritos juntos y paralelamente en 1 Re 19, 15-17.

[6] Cf. el estudio sobre esta inscripción de E. MICHEL, *WO*, I, 2 (1947), págs. 57-63.

[7] Esta expresión quiere significar que era un usurpador, quizás incluso descendiente de esclavos. De acuerdo con 2 Re 8,13, el profeta Eliseo le había anunciado su futuro reinado en nombre de Yahweh (en 1Re 19,15 la misión fue confiada a Elías), con lo cual le indujo a asesinar a su predecesor.

[8] Existe una traducción alemana de la inscripción de la estatua de basalto debida a H. GRESSMANN, *AOT*², pág. 344; cf. la traducción inglesa, *ANET*, pág. 280, y la trad. esp. en *SAO*, pág. 223.

[9] Cf. el extracto de los anales del año decimoctavo de Salmanasar (E. MICHEL, *WO*, 14 [1949], pág. 265 y sigs.; GRESSMANN, *op. cit.* pág. 343), líns. 14-23, *ANET*, pág. 280.

[10] Cf. las ilustraciones en H. GRESSMANN, *AOB*², n.º 146, 147; *ANEP*, n.º 335 y *SAO*, fig. 103. El rey de Asiria reproducido en el relieve de Nahr el-Kelb muy probablemente no es Asarhaddón, como primitivamente se había supuesto, sino Salmanasar, quien manifiesta muy explícitamente, *loc. cit.*, que erigió un retrato suyo sobre la montaña de Ba'lira'si.

lugar el año 838 A. C. Se apoderó de varias ciudades del «país de Damasco» [1], y renunció a nuevas incursiones por Siria, sin que en el transcurso de las diferentes campañas lograse poner pie en el centro y sur del país. Después de él, Asiria no intervino activamente en Siria, lo cual permitió que Ḥăzā'ēl reforzase y ampliase el poder arameo, haciendo sentir su superioridad al reino de Israel. Los primeros reyes de la dinastía de Jehú sufrieron mucho al parecer a causa de los arameos. En la tradición del AT se considera a Ḥăzā'ēl como enemigo especialmente peligroso, temido y victorioso (cf. 2 Re 8,11-12). Por desgracia no poseemos detalles sobre estas guerras [2]. No obstante, el profeta Amós nos habla de ellas de forma retrospectiva, diciendo que los arameos asolaron cruelmente la tierra de Galaad, es decir, el territorio efraimitomanasita del este del Jordán (Am 1,3); cabe pensar que eso ocurrió en el último tercio del siglo IX A. C. Los éxitos arameos animaron a los otros enemigos a reanudar sus ataques. Ḥăzā'ēl apoyó a los filisteos en sus diferencias con Judá e Israel (cf. pág. 224). Cuando Amós alude a las victorias de los filisteos (Am 1,6), indudablemente se refiere a la época de Ḥăzā'ēl. Por su parte, los ammonitas se aprovecharon de las dificultades de Israel para invadir el país de Galaad. Según Am 1,13, pasaron a cuchillo a la población del país. Se trataba de la región de Galaad, al sur del Yabbōq, que los ammonitas reivindicaban desde muy antiguo y con la cual pretendían entonces ensanchar sus fronteras (Am 1,13).

[1] Cf la inscripcion del obelisco, lin. 102 y sigs. (GRESSMANN, *op. cit.*, pág. 343), *ANET*, pag 280.

[2] A menos que algunos de los relatos profeticos se refirieran originalmente a este periodo (confróntese pág. 228, nota 1). En 2 Re 10,32,33,13,3 y sigs, el Deuteronomista solo hace algunas observaciones generales.

Finalmente, los asirios provocaron el cambio en esta situación. El rey asirio Adadnirari III, en el quinto año de su reinado (800 A. C.), emprendió la marcha sobre Damasco y reanudó así la tradición de Salmanasar III. Sitió al rey arameo[1] en Damasco, obligándole a capitular y a pagar un tributo[2]. Al parecer, este ataque terminó con el poder del reino de ʾĂrām. En la Siria central, en el siglo VIII A. C., puede apreciarse un mayor desarrollo de la monarquía de Ḥămāt (Ḥama) a expensas de la autoridad de Damasco [3], por cuyo motivo asistimos a un período de renacimiento del reino de Israel [4]. El declinar de Damasco es la justificación de los éxitos de Jeroboam II (787-876 a 747-746), hecho que aparece reseñado brevemente en 2Re 14,25, diciendo que este rey restableció la frontera de Israel desde Lĕbō Ḥămāt hasta el «mar de la llanura» (mar Muerto)», lo cual constituye una referencia al restablecimiento de su frontera oriental en toda su extensión desde el norte al sur. Ello equivale a suponer que Jeroboam II logró reconquistar de los arameos aquellos territorios, reivindicados por Israel, restableciendo poco más o menos las fronteras de tiempos de David y Salomón, que comprendían una franja de los territorios de las ciudades-estado al norte de Transjordania, incluyendo Rāmōt de Galaad. Quizás logró rechazar a los ammonitas hasta sus fronteras, en el supuesto de que hubiesen llegado a instalarse en Galaad. Pero la frase «hasta el mar de la llanura» se hace difícil de explicar (2 Re 14,25). Según el contexto, se trataría de la frontera con Moab. ¿Es posible que Jeroboam hubiese podido restablecer la frontera Israel-Moab de la época de Mēšaʿ, que se extendía a todo lo ancho de la orilla norte del mar Muerto[5], a pesar de que los moabitas se hubiesen aprovechado de la difícil situación de Israel para lograr nuevas anexiones? ¿Logró quizás recuperar el territorio hasta el Arnón?

Los asirios, después de haber destruido el poderío de Damasco, no realizaron nuevas incursiones serias en Siria y, por consiguiente, durante la primera mitad del siglo VIII el reino de Israel gozó de relativa prosperidad, que alcanzó también al de Judá. En realidad, la prosperidad era debida a los ataques asirios contra Damasco. El gran poder de Asiria permanecía en segundo término, a pesar de lo cual Israel y Judá se complacían con el cambio de situación que se produjo alrededor del 800 A. C., creyendo vivir en un período de renovado florecimiento.

[1] Adadnirari da el nombre de *ma-ri-*ʾ a este rey; probablemente no se trata de un nombre personal, sino de la voz aramea equivalente a «señor» que se empleaba para dirigirse al soberano. No se sabe a ciencia cierta si Ḥăzāʾēl era todavía rey en aquellas fechas.

[2] Cf. la inscripcion en relieve de la estela de Adadnirari III, de la cual existe una traducción alemana en GRESSMANN, *op. cit.*, pag. 345. Traduccion inglesa en *ANET*, pág. 281 y en *DOTT*, pág. 51; y trad. española en *SAO*, pág. 227.

[3] Cf. M. NOTH, *PJB*, 33 (1937), pág. 47 y sigs.

[4] Sobre la situación existe una referencia en 2 Re 13, 22-25 (cf. 2 Re 13, 4. 5). Sin embargo, aquí solamente se relaciona con la transferencia de la monarquia de Hāzāʾēl a su hijo (éste último tomó el nombre real arameo tradicional de Ben Hădad y, por lo que conocemos, fue el segundo rey que lo llevo).

[5] La redacción de 2Re 14,25 quizás apoye esta teoría.

TERCERA PARTE

ISRAEL BAJO EL DOMINIO DE LAS GRANDES POTENCIAS DEL ANTIGUO ORIENTE

Capítulo Primero

LA ÉPOCA DE LA DOMINACIÓN ASIRIA Y NEOBABILÓNICA

§ 20. *La nueva situación y su significado para Israel*

Hacia el año 745 A. C., cuando en Judá y Israel terminaban los largos y dichosos reinados de Ozías y Jeroboam II con la muerte de estos monarcas [1], Tiglatpileser III subía al trono de Asiria. Este monarca no sólo era un general infatigable y un conquistador victorioso, sino que además iniciaba una línea ininterrumpida de grandes guerreros que irían sucediéndose en el trono de Asia y conducirían al nuevo reino a su apogeo, creando en el antiguo Oriente un imperio que por vez primera reuniría casi todos los territorios bajo su cetro. Para alcanzar tal resultado, era necesario ante todo asegurarse de la posesión de Siria y Palestina, puesto que, para una potencia instalada en Mesopotamia, estos dos países no sólo constituían un objetivo valioso, teniendo en cuenta su riqueza en bosques y minería, elementos raros y preciosos en el antiguo Oriente y su extensa costa con acceso a un Mediterráneo muy frecuentado, sino porque eran el camino tanto hacia el sudeste de Asia Menor como hacia Egipto. Por lo tanto, Tiglatpileser tomó las disposiciones necesarias para anexionar a su imperio los territorios más destacados de Siria-Palestina y establecer la soberanía asiria en la totalidad del país. El proyecto sobrepasaba lo hecho por los monarcas asirios del siglo IX, que se dieron por satisfechos con cobrar tributo de los reyes siropalestinos que habían vencido. Los asirios penetraron en el país por el norte y, por lo tanto, la Siria septentrional fue la más afectada. Y puesto que desde el punto de vista asirio el país no era excesivamente extenso, se dispersaron rápidamente hacia el sur, con lo cual, tanto la región de la Siria central como la del sur quedaron incluidas en sus campañas. Ante estos terribles acontecimientos, la totalidad de Siria y Palestina quedó sometida a un mismo destino, cuyos resortes estaban en manos de una gran potencia, y tan pronto como los asirios hubieron tomado posesión del país su historia quedó determinada por los cambios y las sucesiones de las potencias extranjeras, siguiendo las alternativas de las guerras y las victorias. Estas potencias eran demasiado fuertes para que el país, con sus limitadas fuerzas, pudiese aspirar a oponerse en forma duradera a la voluntad de los vencedores.

[1] Según BEGRICH, *op. cit.*, pág. 155, ambos reyes fallecieron en el año 747-746 A. C. No existe seguridad sobre la fecha exacta, pero el error sólo puede ser mínimo.

Este debió de ser también el destino de Judá e Israel, cuya constitución en reino había ligado a los israelitas de manera íntima con la historia de los pequeños estados de Siria-Palestina. La época de una independencia política de Israel se acercaba a su fin, y, hasta el final de su historia —a excepción de un corto período—, Israel continuó siendo vasallo de las grandes potencias extranjeras. En realidad, no se trataba de una situación totalmente nueva, puesto que hasta entonces la historia de Israel había sido un capítulo más de una situación histórica general, y de manera total y permanente había dependido de las condiciones históricas que prevalecían en su extensa zona. Sin embargo, y a pesar de estas circunstancias, Israel había seguido su propio camino, y en la época de David y de Salomón había alcanzado el apogeo de su propia importancia. A pesar de que luego se hubiesen visto mezclados en los conflictos que se encarnizaban sobre Siria-Palestina, en los cuales habían intervenido otras potencias en algunos casos más poderosas que ellos, a los reinos nacidos en el suelo israelita les había sido posible defender sus derechos en estas lides, con éxito más o menos favorable. Pero en el caso presente, Israel se hallaba enfrentado a una aventura extraordinaria, contra la cual todos sus intentos de resistencia se mostraron prontamente inútiles, y cuyos efectos se hacían sentir mucho más allá de su territorio, puesto que la víctima era el conjunto de Siria-Palestina y todo el mundo oriental que le rodeaba sentía sus efectos. Ya no se trataba de lo que podría considerarse como una tormenta pasajera, sino de una transformación que iba a tener consecuencias duraderas en la historia. Israel, juntamente con los otros reinos siropalestinos, debía aprender lo que significaba la historia del mundo, a pesar de la limitación de sus horizontes. El ingenuo concepto de que la historia del mundo no era sino una ampliación de la propia historia nacional alrededor de la cual giraba, pronto resultó ser insostenible. A través de acontecimientos muy concretos y brutales, la historia del mundo resultó ser un movimiento que superaba los límites de la vida del pueblo y un proceso en el cual la vida de Israel era un factor insignificante.

Hemos de intentar comprender ahora lo que esto suponía para la fe de Israel en su Dios. Era una creencia antigua la idea de que Dios ejercía su poder como guía y protector de su pueblo. En tiempos pasados, gracias a su eficaz ayuda, las tribus habían podido asentarse en tierras de Palestina; las había asistido en sus combates para conservar sus posesiones. Había estado «junto a David» cuando se trató de fundar un imperio esplendoroso, prometiéndole que su monarquía y su dinastía perdurarían. Tiempo atrás se había dicho que Él había creado el mundo entero al que gobernaba y que tenía designios especiales sobre Israel [1], dentro de todas las naciones, y algo de ello habían podido vislumbrar en época de David y Salomón con sus tan amplias conexiones. Esta idea que Israel se había formado y que había sido ampliamente difundida, sólo permitía que los actuales acontecimientos fuesen interpretados en el sentido de que tanto el Dios de Israel, como los dioses de los pueblos y estados vecinos, habían sucumbido ante los dioses de los triunfantes asirios, que al parecer eran más poderosos, y en nombre y a las órdenes de los cuales los conquistadores asirios habían emprendido la guerra, tal como reza en las inscripciones conmemorativas. Así es como debieron de pensar muchas de las gentes de Israel, mientras confiaban en que su Dios todavía les «salvaría» con un milagro [2], aun cuando

[1] Es aproximadamente lo dicho por el Yahwista (cf. pág. 208).
[2] Estas esperanzas nos son transmitidas también por el AT; cf. Jer 28,1 y sigs., y *passim*.

el curso de los acontecimientos no hizo sino llevarles nuevos y mayores desengaños y desilusiones.

En esta situación, en Israel se elevó una voz que dio una interpretación distinta a estos acontecimientos. Se trata del fenómeno histórico único en su género llamado «profecía clásica» del AT, que se inició a mediados del siglo VIII, exactamente en los momentos en que se producían estos grandes cambios en la historia de Israel y del mundo que le rodeaba, y que se hizo oír precisamente con motivo de estos acontecimientos históricos. Al igual que la palabra hebrea

nābī' que empezó siendo aplicada a los extáticos, y luego se extendió a los hombres a quienes Dios había dotado de «poder», fenómeno también frecuente entre otros pueblos, el término «profeta», que en griego designa a aquel que difunde los oráculos divinos (cosa corriente en la historia de la religión), no ha pasado de ser una expresión cómoda para caracterizar la profecía «clásica». En este caso se trata de hombres que aparecen en público como enviados de Dios[1], y pretenden ser escuchados como portadores de un mensaje divino que manifiestan de forma verbal. En este mensaje se afirmaba que los acontecimientos que ocurrían en la historia del mundo, y que seguirían ocurriendo, constituían un gran juicio de Dios, precisamente del Dios de Israel, de quien ellos hablaban. Y puesto que el pueblo de Israel se veía obligado a conocer y sufrir estos acon-

[1] La figura de un mensajero de Dios, que debía transmitir las divinas instrucciones, aparece en el ámbito de los textos de Mari (cf. pág. 31) (cf. M. NOTH. *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament* [*Bonner Akademische Reden*, 3 (1949)], pág. 9 y sigs.; W. VON SODEN, *WO*, 1, 5 [1950], pág. 397 y sigs.); pero el contenido de estos mensajes divinos no estaba relacionado con los grandes acontecimientos de la historia.

tencimientos, así se demostraba que su Dios no era el Dios de una liga de tribus, de un simple pueblo o de un reino, junto al cual podían subsistir los dioses de otras asociaciones tribales, sino el Señor del mundo que dominaba la totalidad de la historia humana. Los profetas fueron los primeros en interpretar los acontecimientos de su época desde este punto de vista universal y divino, sin referirse a los hechos anteriores de la historia, ni hacer alusión a los acontecimientos futuros en general sino interpretando los acontecimientos de entonces como la iniciación de un plan establecido por Dios.

En toda la historia de la humanidad no existe paralelo alguno a este fenómeno «profético»; de una manera especial, no hallamos nada parecido en los pueblos vecinos de Israel, a pesar de que los acontecimientos en cuestión no afectaban simplemente a Israel, sino que influían por igual en toda el área de Siria-Palestina, como en varias ocasiones lo afirman los mismos «profetas» (cf. Am 1,3 y sigs.). La voz de los profetas solamente se elevó en Israel: fue oída a mediados del siglo VIII y luego cada vez que se produjeron acontecimientos o cambios históricos. Por otra parte, los «profetas» explicaban claramente que todo lo que ocurría se dirigía especialmente al pequeño pueblo de Israel; así lo proclamaban en el propio Israel para que éste supiera a que atenerse. Dios tenía el propósito de llevar a cabo un juicio exterminador contra el reino al cual pertenecía Israel por la incorregible infidelidad y desobediencia de este pueblo. Los profetas se atrevieron a explicar que para realizar sus propósitos, Dios iba a valerse de la historia de todo el antiguo Oriente, y a tal fin el poderoso rey de Asiria sería un simple instrumento en manos de Dios (Is 10,5), al igual que más adelante el rey babilonio Nabucodonosor sería un «siervo» de Dios (Jer 27,6), y el rey persa Ciro un «ungido» de Dios (Is 45,1). También se atrevieron a declarar que, a pesar de su insignificancia histórica, Israel era el centro de la historia del mundo para los acontecimientos de aquella época, y no precisamente como potencia rectora, sino por ser el objetivo del juicio de Dios, Señor del mundo; no el pivote visible de los movimientos históricos, sino el centro secreto de los acontecimientos. Lo «no-histórico» actuaba en el seno de la historia. Los profetas solamente podían fundar tales manifestaciones, en la base de que, desde tiempo inmemorial, Dios siempre había ido al encuentro de Israel en la historia y, por lo tanto, Israel sería quien en lo sucesivo debería servir a Dios en el cumplimiento de su propósito universal.

§ 21. *Sumisión a los asirios*

Para Tiglatpileser (en asirio *tukulti-apil-ešarra*) III, que gobernó en Asiria desde 745 a 727 A.C., la sumisión de Siria y Palestina constituía uno de los principales objetivos. Por desgracia, los anales de este rey han llegado a nosotros mal conservados e incompletos, por lo cual es difícil tener una idea clara de los detalles de sus campañas; pero, no obstante, conocemos los acontecimientos principales. En el año 740 A. C. empezó conquistando el norte de Siria, y estableció provincias reales asirias en territorio sirio. Durante el año 738 A. C. sometió el estado de Ḥămat (Ḥamāh) de la Siria central y septentrional, que después de la caída de Damasco había aumentado su poder; convirtió buena parte del territorio en provincias asirias, dejando el resto convertido en pequeños estados vasallos. En aquella misma época, muchos otros estados de Siria,

incluyendo varias ciudades fenicias de la costa y cierto número de estados de Asia Menor, como consecuencia de la victoria, le pagaron tributo [1]. Entre los reyes tributarios se cita a «Rĕzōn de Damasco» *(rasunnu* ^{mat} *dimašqai)* [2] y «Menahem de Samaria» *(me-ni-ḫi-im-me* ^{al}*sa-me-ri-na-a-a)*[3]. Mientras tanto, la dinastia de Jehú, en el reino de Israel, había sido destronada. Tras el asesinato del último rey de la dinastía de Jehú (2 Re 15,10), estallaron disturbios relacionados con la sucesión al trono y, finalmente, el usurpador Menahem alcanzó el triufo, logrando ocupar el trono de Israel durante algunos años. En 2 Re 15,19 y sigs ,[4] hay una referencia al tributo que pagó a Tiglatpileser. Según este texto, le pagó mil talentos de plata que a su vez cobró de los terratenientes libres de su reino sujetos al servicio militar[5]. De acuerdo con el ver. 19, como resultado de este pago confiaba lograr la consolidación de la monarquia que había usurpado, y que en aquella época de regicidios y disputas le era difícil conservar; en realidad Tiglatpileser no deseaba nada más que dejar en el trono a los reyes que voluntariamente se le habían sometido. Pero Tiglatpileser no pudo descansar por mucho tiempo después de sus exitos de 738 A. C. En el año 734 A. C., la lista asiria de los epónimos [6] menciona como el acontecimiento más importante del año una expedición «a Filistea» [7], lo cual indicaría que Tiglatpileser penetró hasta el lejano ángulo sudoeste de Siria-Palestina. Conocemos algunos detalles sobre esta campaña gracias a un fragmento de sus *Anales,* descubiertos recientemente, en el curso de unas excavaciones, en la ciudad real asiria de Kalaḫ (Tell Nimrūd) [8]. Según él, el rey asirio, después de haber triunfado en las costas de la Siria central, se abrió camino a través del territorio del reino de Israel, cuya zona oeste se extendía hasta la llanura costera de Palestina, y se dirigió al sur. Teniendo en cuenta su importancia como via de comunicación, los asirios pudieron ocupar esta zona del reino de Israel [9], y luego procedieron a someter el reino filisteo de Gaza, como lo atestigua la «Inscripción Pequeña»

[1] *Anales,* lin 150 y sigs , traduccion alemana de H GRESSMANN en *AOT*^{2}, pag 346, sobre una traduccion inglesa de las partes mas destacadas de las inscripciones reales asirias, vease *ANET,* pag 282 y sigs y *DOTT,* pags 53 58 Para la trad espanola, vease *SAO,* pags 228-229

[2] Este es el Reṣin citado en 2 Re 15,37, 16,5 6, Is 7,1 y sigs , y *passim,* nombre que en el AT no aparece correctamente vocalizado La verdadera lectura, que es Resōn, se supone por la transliteracion de la Septuaginta

[3] El reino de Juda quedo aun, al parecer, al margen de los acontecimientos Tiglatpileser dice en sus *Anales,* lin 103 y sigs , que en 738 A C habia sometido a un cierto *Azriau* de *iaudi,* obligandole a pagar tributo El texto analizado, muy fragmentario en esta parte, parece indicar que por entonces el tal *Azriau* era el mas destacado en la oposicion a Tiglatpileser Se hace difícil no identificar este *Azriau* de *iaudi* con el Azarias = Ozias de Juda En 2 Re 15, 17 23 se indica que (contrariamente a la cronologia de BEGRICH), Azarias de Juda era contemporaneo de Menahem de Israel Es muy difícil explicar historicamente como el pequeño reino de Juda, relegado al sur, pudo desempeñar un papel de tal índole en los acontecimientos de 738 A C

[4] Tiglatpileser III se menciona aqui como Pūl, su nombre babilonico de entronizacion

[5] Las cifras que se indican suman un total de 60 000 propietarios de tierras en Israel

[6] Este catalogo, que ha sido conservado en muchos fragmentos y copias, enumera por orden cronologico a los altos funcionarios del imperio, despues de lo cual habia la costumbre de mencionar los años de cada reinado en forma consecutiva A partir del siglo IX, la relacion brinda algunas breves observaciones hechas de forma sentenciosa, en particular sobre las campañas de cada año cf A UNGNAD, *Eponymen,* en *Reallexikon der Assyriologie,* II (1938), pag 412 y sigs

[7] Cf A UNGNAD, *op cit* , pag 431 y D D LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia,* II (1927), pag 427 y sigs , especialmente pag 436

[8] Publicados por D J WISEMANN, *Iraq,* 13 (1951), pág 21 y sigs, lam XI, cf *ANET,* pag 282, *DOTT,* pags 55 56, *SAO,* pags 228-230

[9] Sobre esta interpretacion de las lineas 10 y sigs , que aparecen estropeadas en el fragmento, cf A ALT, *Tiglathpilesers III erster Feldzug nach Palastina,* en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* II (1953), pags 150-162

n.º 1 de Tiglatpileser, lín. 8 y sigs. [1], después de que el rey Ḥānūn de Gaza huyó a Egipto para evitar tener que rendirse, abandonando su ciudad a los asirios. Finalmente estableció una base en el «río de Egipto» (hoy Wādī el-ʿArīš), es decir, en el confín suroeste de Asia. De esta forma, consiguió que fuese casi imposible que los pequeños estados de Siria-Palestina tuvieran contacto con Egipto. Es probable que éstos —entre los cuales hemos de incluir el reino de Judá—, que no se sentían directamente afectados por los acontecimientos, tuviesen que reconocer la soberanía asiria mediante el pago de tributos. Así, pues, en el término de pocos años, Tiglatpileser invadió la totalidad de Siria-Palestina, sembrando en todas partes el miedo a la superioridad asiria, y cobrando tributo a los reyes del país, excepto en los casos en que transformaba los territorios conquistados en provincias asirias.

Ante ello, parece ser que se proyectó otro intento de resistencia conjunta, en el año 733 A. C., en la región central y del sur de Siria-Palestina; en ella Damasco desempeñó por última vez el papel principal. Es probable que la llamada guerra siroefraimita [2] de que habla el AT esté relacionada con ello. Según 2 Re 15,37; 16,5 e Is 7,1 y sigs., Jerusalén fue atacada por fuerzas combinadas del reino arameo de Damasco y el reino de Israel, y sometida a un asedio. De acuerdo con Is 7,6, la finalidad de esta empresa era la de expulsar de Jerusalén a la dinastía de David e instalar en su lugar a un rey en Judá, que, a juzgar por su nombre paterno, citado en Is 7,6, se trataba de un arameo. El monarca davida a quien más afectaban estos planes era Acaz, un nieto del rey Ozías, que había ascendido al trono de David después del breve reinado de su padre Jotam [3]. En el reino de Israel, un usurpador llamado Péqaḥ, hijo de Rĕmalyāhū [4] había últimamente ocupado el trono. En realidad, el motivo de la guerra siroefraimita era que tanto ʾĂrām como Israel aspiraban a resistir a Tiglatpileser; pero el rey Acaz de Judá, atemorizado quizás por la campaña de Tiglatpileser del año anterior contra la cercana Filistea, rehusó unirse a ellos. Los otros dos intentaron, por consiguiente, destronarlo y sustituirlo por un arameo que haría que Judá se uniese a la coalición antiasiria. El ataque contra Jerusalén de los dos adversarios, superiores en fuerzas, al principio logró grandes progresos (cf. Os 5,8-11) [5]. En Jerusalén, Acaz estaba muy apurado e inquieto (cf. Is 7,2). A pesar de los consejos del profeta Isaías que insistía en que permaneciese tranquilo y tuviese confianza en Dios, Acaz decidió recurrir a una ayuda poderosa y envió un «presente», sacado del tesoro del Templo y del palacio, al propio Tiglatpileser, con una oferta de sumisión y una petición de socorro contra sus enemigos ʾĂrām e Israel (2 Re 16,7-9). Por desgracia, no se dice dónde estaba el monarca asirio, aunque con toda probabilidad se hallaría en algún lugar de Siria, puesto que los acontecimientos se precipitaron. Gracias a la rápida y victoriosa intervención de los asirios, Acaz fue salvado

[1] Traduccion alemana en GRESSMANN, *op. cit*, pág 347 y sigs; *TGI*, págs. 52-63. Traducción inglesa cf. *ANET*, pags 283-284 y *DOTT* pág. 55 Traduccion española en *SAO*, pag. 229.

[2] Esta descripcion tradicional se debe a que la Biblia inglesa siempre traduce el nombre de ʾĂrām por «Siria», y a que el reino de Israel es designado a menudo como «Efraim» por los profetas contemporáneos (cf. Is 7,1 y sigs), basandose en el nombre de su distrito central.

[3] En este periodo la cronologia de los reyes judaitas resulta muy insegura, probablemente Acaz fue rey durante muy poco tiempo (contrariamente a la opinion de BEGRICH).

[4] En Is 7,4 y sigs., se le llama desdeñosamente «el hijo de Rĕmalyāhū», prescindiendo de su verdadero nombre, lo cual quiere indicar que no era de descendencia real.

[5] Cf. la interpretación historica de esta profecia en A. ALT, *Hosea 5,8-6,6*, *NKZ*, 30 (1919), pags. 537-568 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, II (1953), págs. 163-187.

de su difícil situación, antes de que Jerusalén cayese en manos de los arameos e israelitas que la asediaban. Así fue como la guerra siro-efraimita tuvo un final prematuro. También es evidente que Tiglatpileser no tenía necesidad de que la petición de socorro de Acaz actuase como incentivo en sus campañas en Siria-Palestina. En aquella época, su mayor ambición era la sumisión completa de toda Siria-Palestina. En el año 734 A. C., ya había efectuado una incursión en Filistea, y en el 738 A. C., después de haber liquidado la cuestión de Ḥămāt, se enfrentó con las fuerzas más poderosas que había en Siria-Palestina: en primer lugar, con el reino arameo de Damasco, y en segundo lugar, con el reino de Israel. Hacia los años 733 y 732 A. C., la lista de epónimos antes citada indica que fue «a Damasco». Parece ser que en el año 733 A. C. empezó venciendo al estado de Israel, sin duda para dejar aislada a Damasco y tener en jaque a los pequeños estados del sur de Palestina. No obstante, en dichos *Anales*, después de referirse concretamente a la conquista de Damasco, hace observar que ya había ajustado cuentas con Israel en «una campaña anterior» [1] (lín. 227 y sigs.) Según 2 Re 15,29, en 733 A. C. invadió la parte superior de la depresión jordana, sin duda cruzando la Beqā^{c} entre el Líbano y el Antilíbano, y conquistando por una parte Galaad, y por otra Galilea. En sus *Anales*, (línea 227 y sigs.) dice que había anexionado «todas las ciudades» del país, con la única excepción de Samaría *(sa-me-ri-na-a-a)*. Según las listas que se conservan de las provincias asirias, se deduce que Tiglatpileser solamente dejó al rey Péqaḥ de Israel la montaña de Efraím y la ciudad real de Samaría, mientras que el resto del territorio de Israel fue incorporado a las provincias asirias. Dividió dicha región en tres provincias diferentes, que, de acuerdo con la costumbre general asiria se designaron con el nombre de la capital provincial. Galilea y su vecina llanura de Yizrĕ^{c}ēʾl se reunieron bajo el nombre provincial de «Megiddo». La provincia de «Dōr» (hoy el-Burǧ, cerca de Ṭanṭūrah) comprendía la zona israelita de la llanura costera palestina, desde el Carmelo en el norte, hasta el Nahr el-^{c}Auǧā en el sur. La Transjordania israelita se convirtió en la provincia de «Galaad» [2]. Mientras que en las nuevas provincias, se dejaba por lo general en su sitio a la población israelita de campesinos sedentarios, como vasallos del gran imperio, las clases dirigentes de las ciudades eran deportadas, siguiendo una costumbre adoptada por el imperio neoasirio. Según se indica con cierta vaguedad en 2 Re 15,29, fueron llevadas «a Asiria», es decir, enviadas a alguna provincia mesopotámica o a la parte oriental del imperio asirio. Para sustituirlas en las provincias de origen, se enviaron gobernadores asirios, así como funcionarios y una nueva clase aristocrática, procedentes de otros lugares del imperio. El rey Péqaḥ (en asirio *pa-qa-ḫa)* fue destronado por sus propios súbditos después de su derrota *(Anales*, línea 228; «Pequeña Inscripción» n.º 1, línea 17), y según 2 Re 15,30 le asesinó un tal Oseas, que se erigió en rey en Samaría, sobre lo poco que quedaba del reino de Israel, y pagó tributo a Tiglatpileser, quien le confirmó como rey vasallo («Pequeña Inscripción» n.º 1, lín. 17 y sigs.)[3]. Des-

[1] Un párrafo de los *Anales*, por desgracia también muy fragmentarios, sobre los acontecimientos de 733-732 A. C., se encontrará en GRESSMANN, *op. cit.*, pág. 346 y sigs., y *TGI*, págs. 51-52. La traducción inglesa figura en *ANET*, pág. 283.

[2] Detalles en E. FORRER, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches* (1921), pág. 59 y sigs., y también en A. ALT, *Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel, ZDPV*, 52 (1929), págs. 220-242 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1953), págs. 188-205.

[3] En este pasaje, Tiglatpileser dice haber apoyado a Oseas *(a-ú-si-ʾ)*, lo cual quiere decir que ratificó la posición del usurpador. Cf. *SAO*, pág. 230.

pués de la conquista de Damasco en 732 A. C. y la terrible devastación de su territorio, Tiglatpileser fragmentó la región en varias provincias, pudiendo considerar la mayor parte de Siria-Palestina sometida a su poder, puesto que los reyes que todavía existían fuera de las provincias asirias, regidas por gobernadores asirios eran en realidad tributarios suyos [1]. La situación continuó invariable hasta su muerte, ocurrida en el año 727 A. C.

Algunos años después, el rey Oseas de Israel cometió la imprudencia de suspender el pago de sus tributos al emperador asirio — después de la muerte de Tiglatpileser; el nuevo emperador era Salmanasar V — y establecer relaciones con Egipto, con la evidente finalidad de sacudirse el yugo asirio (2 Re 17,4). Es poco probable que el pequeño resto del reino Israel hubiese actuado solo y por propia iniciativa. La empresa debió de ser común para varios estados del sur de Palestina, pero no tenemos detalles concretos. Esto ocurría en el año 724 A. C. Una expedición asiria logró apoderarse de la persona del rey, y ocupó el país. Únicamente la ciudad de Samaría pudo resistir tres años, aun cuando es de suponer que Salmanasar no destinase todas sus fuerzas a este asedio. La ciudad acabó sucumbiendo en el año 722-721, a principios del reinado de Sargón y poco después de la muerte de Salmanasar V [2]. Después de esto, lo poco que quedaba del estado de Israel fue liquidado y convertido en la provincia de «Samaría» (en asirio, *sa-me-ri-na-a-a*). El reino de Israel había dejado de existir. De nuevo fueron deportadas las clases dirigentes, y en este caso 2 Re 17,6 indica concretamente que fueron enviados a Mesopotamia y Media; es indudable que los israelitas sufrieron el destino de la mayor parte de las clases dirigentes deportadas, siendo absorbidas gradualmente por una población indígena muy superior en número. En la nueva provincia de Samaría se instaló una aristocracia extranjera. Según 2 Re 17,24 procedía en parte de Babilonia, de la propia ciudad de Babilonia y de la de Kūtāh, en parte de Ḥămāt [3], en la Siria septentrional, y en parte de otros lugares desconocidos. Estos elementos extranjeros aportaron sus costumbres y especialmente sus religiones (cf. 2 Re 17,29-31); pero terminarían siendo absorbidos por la población israelita que había quedado en el país.

A decir verdad, poco es lo que sabemos sobre el destino posterior de las cuatro provincias asirias que se formaron en el territorio del reino de Israel. En el año 720 A. C. en Siria-Palestina se produjeron algunas revueltas, en las cuales tomaron parte gentes de diferentes provincias, incluidas Damasco y Samaría. Lo que restaba del reino de Ḥămāt se rebeló contra los asirios, pero se sofocó la sublevación y el reino se convirtió en la provincia asiria del mismo nombre. Ḥānūn, rey de Gaza, se sublevó de nuevo en este período en unión de Sib'u, personaje bastante inconcreto, que era «jefe supremo» de la tierra de Egipto, [4] o, por lo menos, con ayuda egipcia. Cerca de Rapiḫu (hoy Refaḥ), en el límite sudoeste de la frontera de Palestina, unos 25 km al sudoeste de Gaza, chocaron los asirios y Ḥānūn ayudado por Sib'u. Ḥānūn cayó en manos del

[1] Cf. la lista de los vasallos en GRESSMANN, *op. cit.*, pág. 348.

[2] En estos textos, Sargón hace a menudo una referencia a la conquista de Samaría; cf. GRESSMANN, *op. cit.* pág. 348 y sigs.; *TGI*, págs. 53-54; *ANET*, págs. 284-285; *DOTT*, págs. 58-63, y *SAO*, pág. 230 y sigs.

[3] Probablemente las gentes de Ḥămāt no acudirían hasta que quedó eliminado el resto del reino de Ḥămāt en el año 720 A. C. Cf. *infra*.

[4] Este *Sib'u* es indudablemente el mismo que el rey «de Egipto» (llamado *Sō'* en 2 Re 17,4), con quien el rey Oseas de Israel estableció relaciones tan pronto como dejó de entregar su tributo a los asirios el 724 A. C.

enemigo y Sib'u se vio obligado a retirarse a Egipto. Este encuentro, de poca importancia en realidad, que ponía nuevamente al estado de Gaza bajo el yugo asirio, fue el primer combate que enfrentó a los asirios, dueños de Siria y Palestina, con Egipto, cuyo poder se hallaría en lo sucesivo detrás de todas las tentativas antiasirias que se produjesen en Siria-Palestina. Las provincias sublevadas fueron indudablemente reducidas sin grandes dificultades [1]. Sobre el siglo siguiente, sólo poseemos informes fragmentados de lo que ocurrió en las provincias del antiguo reino de Israel. Entre los epónimos [2] asirios del siglo VII aparecen algunos gobernadores de Samaría y de Megiddo. Unos pocos documentos cuneiformes procedentes de Samaría arrojan alguna luz sobre la vida en las provincias. Los propios gobernadores, y probablemente también sus subalternos inmediatos, fueron sin duda asirios. Un texto cuneiforme hallado entre las ruinas de Samaría nos da a conocer el título de uno de estos funcionarios. Se trata del *rab ālāni*, el «jefe de las ciudades», quien probablemente tenía a su cargo las poblaciones de la provincia, y sobre todo las propiedades de la corona, distribuidas entre los miembros de la nueva aristocracia, que había sido trasplantada en las provincias [3]. Dos documentos legales en escritura cuneiforme, hallados en las excavaciones de Gézer (Tell Ğazer), y datados a mediados del

[1] Cf. especialmente los *Anales* de Sargón correspondientes al segundo año de su reinado (líns. 23-31); trad. alemana en GRESSMANN, *op. cit.*, pág. 348 y sigs., y también los textos de Sargon, *op. cit.*, págs. 349-350. Cf. *TGI*, págs. 54-55; *ANET*, pág. 285; *DOTT*, pág. 61; *SAO*, págs. 231-232.

[2] Cf. FORRER, *op. cit.*, pág. 69, y especialmente A. ALT, *ZDPV*, 52 (1929), pág. 226, nota 3; pág. 229, nota 1.

[3] Más datos en A. ALT, *PJB*, 37 (1941), págs. 102-104.

siglo VII A. C. facilitan nombres de personas que permiten tener cierta idea de la estructura étnica de la aristocracia extranjera. Confirman por completo los informes que aparecen en 2 Re 17,24 sobre sus orígenes [1], y es curioso observar que, uno de ellos, el «alcalde» de Gézer lleva un nombre egipcio. Indudablemente era el jefe de la antigua población de Gézer, pues esta ciudad había sido anteriormente cananea, y es posible que los nombres egipcios se empleasen desde tiempos antiquísimos. Como era de suponer, poco sabemos acerca de la población indígena sometida, formada por elementos israelitas y, en parte, cananeos [2].

Mientras que el reino de Israel había quedado completamente suprimido, tras su actividad antiasiria de 733 y 722 A. C., el de Judá sobrevivió como un estado vasallo independiente. El rey Acaz se había sometido por propia voluntad a Tiglatpileser en 733 A. C. (cf. pag. 242), y continuaba pagando tributo al emperador asirio. Es así como aparece citado por Tiglatpileser en la lista de sus reyes tributarios [3]. Al parecer resistía aún la tentación de tomar parte en los proyectos de rebelión de Siria-Palestina. En todo caso, ignoramos que Judá estuviese complicado en la defección de Oseas, rey de Israel, y en los acontecimientos de 720 A. C. relacionados con Samaría, provincia del norte, y Gaza, vecina del sudeste. Por desgracia no sabemos si en esa época Acaz era todavía rey, ya que no ha podido precisarse la fecha de su muerte [4]. Le sucedió su hijo Ezequías, en cuyo reinado se produjeron en Judá actividades antiasirias. No hay que dar por sentado que la actitud de Ezequías hacia Asiria fuese totalmente distinta de la de su padre. Parece que en esta época se produjeron algunas ocasiones favorables para librarse de la soberanía de Asiria. Desde el año 713 al 711 A. C., en la ciudad filistea de ʾAšdōd se produjeron revueltas antiasirias. Sargón las menciona en varias inscripciones, aun cuando los informes no proporcionen una absoluta certeza histórica, puesto que el desarrollo cronológico de los hechos no aparece exactamente registrado. De acuerdo con un fragmento de un prisma de Sargón [5], en el noveno año de su reinado (713 A. C.) hubo una rebelión contra Asiria, que empezó con los disturbios motivados por la sucesión en el trono de ʾAšdōd, en que Sargón intervino al haber dejado de percibir el tributo. Los estados vecinos también intervinieron en la rebelión. Sargón informa que, además de los filisteos, el «país de Judá *(mât ia-u-di)*, el país de Edom, y el país de Moab» tomaron parte en las hostilidades, habiendo hecho una gestión conjunta para asegurarse el apoyo del «faraón, rey de la tierra de Egipto» *(pi-ir-ʾ-u šar mât mu-ṣu-ri)*. En Egipto, probablemente en el año 714 A. C., la XXV Dinastía etiópica había llegado al poder con el faraón Šabaka. Al parecer, éste se interesó inmediatamente en las actividades del sur de Palestina. Es evidente que se produjeron reiteradas negociaciones, en las cuales participó Ezequías de Judá. Según Is 18,1-6 fue entonces cuando llegaron a Jerusalén los exóticos legados etíopes del faraón. Sargón, que en aquellas

[1] Datos en K. GALLING, *PJB*, 31 (1935), pag. 81 y sigs.

[2] Cabe en lo posible que, en la provincia galilea, la ciudad de Acre (hoy ʿAkkā) reemplazase a Megiddo como capital provincial en la época asiria. Cf. A. ALT, *PJB*, 33 (1937), pág. 67 y sigs. = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1953), pág 376 y sigs.

[3] Cf GRESSMANN, *op. cit.* pag. 348 y *SAO*, pag. 228. En ella el rey Acaz aparece citado con la forma completa de su nombre· *ia-u-ḥa-zi* = Joacaz.

[4] BEGRICH, *op. cit.*, situa el fallecimiento de Acaz en el 725-724 A. C. Según 2 Re 18,1 debió ocurrir antes. Sin embargo, si nos atenemos a la datación de los reinados de los reyes judaitas que figura en el AT, y de acuerdo con 2 Re 18,13, parece incluso posible que hubiese ocurrido más tarde; W. F. ALBRIGHT, *BASOR*, 100 (1945), pág. 22, nota 28, sugiere al año 715 A. C.

[5] GRESSMANN, *op. cit.*, pag. 351.

fechas se hallaba ocupado en el norte y noroeste [1] no pudo intervenir con las armas hasta el tercer año [2], cuando envió a ʾAšdōd al comandante supremo asirio, el *turtānu*, juntamente con un ejército [3]. Durante estos tres años, el profeta Isaías causó sensación en Jerusalén, llamando la atención mediante actos simbólicos contra la ayuda egipcioetiópica (Is 20,1-6). Y en realidad esta ayuda no se materializó cuando, en el undécimo año del reinado de Sargón (711 A. C.), el levantamiento de ʾAšdōd fu eaplastado por los asirios. Y lo que es peor, el faraón llegó al extremo de entregar a los asirios el rey rebelde de ʾAšdōd que había huido a Egipto. El territorio de ʾAšdōd, que entonces comprendía la antigua ciudad filistea de Gat [4], la cual había sido de Judá y luego dejó de pertenecer a dicho reino (cf. págs. 223-224), se convirtió en provincia asiria. Sus vecinos del sur de Palestina, incluyendo el reino de Judá, parece ser que renunciaron a tiempo a intervenir y pagaron tributo a Sargón. En todo caso, salieron al parecer bien librados.

Los levantamientos antiasirios adquirieron mayor empuje con motivo de la muerte de Sargón, ocurrida en el año 705 A.C. Senaquerib, su sucesor, tuvo que enfrentarse en los primeros años de su reinado con varias revoluciones contra su autoridad en diferentes partes de su reino. Los estados de la Palestina meridional aprovecharon la ocasión para librarse del dominio asirio, y en esta ocasión el reino de Judá, bajo Ezequías, no se limitó a ser un participante más, sino que tomando parte activa, llegó incluso a dirigir la rebelión. Suspendieron los pagos de tributos y se proclamaron independientes del gran rey, desprendiéndose asimismo de todas las marcas de soberanía extranjera. Es a estos acontecimientos a los que se alude en 2 Re 18,4 haciendo una breve referencia a la reforma religiosa de Ezequías, lo cual da ocasión al Deuteronomista para hacer un elogio exaltado del mismo (2Re 18,3). En el antiguo Oriente, la soberanía política exigía la adopción de la religión oficial del país dominador, no en substitución sino en coexistencia con las religiones indígenas. Es indudable que los cultos asirios habían sido instituidos en las capitales de las provincias y eran practicados por los gobernadores. En las provincias del territorio del antiguo reino de Israel, junto a la religión tradicional de la población indígena israelita (cf. 2 Re 17,25-28. 32-34), no solamente se practicaba la religión que las clases aristocráticas habían importado de su país natal, mientras conservó sus características particulares (2 Re 17,29-31), sino también la religión oficial asiria, en especial el culto del dios imperial Aššur. Lo mismo ocurrió en los estados vasallos. Cuando el rey Acaz de Judá se sometió a Tiglatpileser, se vio obligado a ceder un lugar para la práctica de la religión asiria en el Santuario de Jerusalén. En 2 Re 16,10-18 se explica con todo detalle que Acaz tuvo que trasladarse a Damasco para aparecer ante Tiglatpileser, es decir, después de la caída de esta ciudad en el año 732, y copiar un altar asirio que en ella había, que luego reprodujo en Jerusalén el sumo sacerdote ʾŪriyyāh, situándolo en el lugar del antiguo

[1] Cf. los *Anales* de Sargon correspondientes a los años 9-11 de su reinado.

[2] Trata de ello en los *Anales* correspondientes al año undecimo de su reinado (lin. 215 y sigs.), y tambien en la llamada «Inscripcion de los fastos», lin. 90 y sigs. (GRESSMANN, *op. cit*, pags. 350-351, *TGI*, pags 55-56; *ANET* págs. 286-287). Traduccion española en *SAO*, pags. 232-233.

[3] Sargon redacto sus hazañas de modo que sugirieron que habia ido a ʾAšdōd. Pero Is 20,1 dice claramente que envio a su *turtānu*. Sargon se enfrento solo de manera accidental con la insurreccion de la Palestina del sur. En el año undecimo de su reinado se hallaba tambien atareado en el noroeste de Asia Menor.

[4] Los textos de Sargon nos dan el nombre de Gat bajo la forma de *gimtu*.

altar de los holocaustos que Salomón hizo instalar en el centro y delante el edificio del Templo. El anterior altar de los holocaustos se colocó a un lado y otros elementos de la religión tradicional fueron cambiados, empezando por la «entrada del rey» al santuario, símbolo de la autoridad real en el mismo; todo esto se hizo «por orden del rey de Asiria» (ver. 18). Y mientras Judá fue vasallo de Asiria, es decir, hasta muy adelantado el reino de Ezequías, el Templo de Jerusalén tuvo la religión oficial asiria, juntamente con el culto tradicional a Yahweh. Cuando en el año 705 A. C. Ezequías rompió con Asiria, fue lógico que suprimiese este culto y «reformase» el de Jerusalén [1].

Ezequías no estaba solo en su empresa, pues contaba con aliados, especialmente entre sus vecinos filisteos. Es cierto que los estados filisteos de Gaza y ʾAšdōd [2], que en los años 734-720 y 713-711 A. C. se habían rebelado contra Asiria siendo severamente castigados esta vez no se les unieron, pero en cambio el rey Ṣidqa de Ascalón cooperó con ellos; las gentes de ʿEqrōn [3] hicieron lo propio, y Padi, su rey, que quería continuar como fiel vasallo de Asiria, fue llevado encadenado ante Ezequías. Es evidente que en esta ocasión Ezequías tuvo un papel importante en toda Palestina del sur. Se solicitó también la ayuda egipcia, que prometió el etíope Šabaka, que todavía reinaba. El profeta Isaías predicó a menudo que se deconfiara del poderío egipcio (Is 30,1-5; 31,1-3, etc.); e hizo alusión al envío de una delegación judaíta «que se dirigió a Egipto» para negociar la ayuda militar [4]. Los contactos de Ezequías se extendieron hasta Mesopotamia. Después de la muerte de Sargón, bajo el reinado de Mĕrōdak Bal'ădān (en babilonio, *marduk-apla-iddin*), Babilonia se había sustraído al dominio asirio, y en uno de los relatos de Isaías (2 Re 20,12-19) se refiere que Mĕrōdak Bal'ădān envió una delegación a Ezequías, portadora de cartas y presentes. En Jerusalén se les mostró el tesoro y muy especialmente el arsenal, lo que hace suponer que se trataría de una embajada destinada a negociar una acción militar conjunta contra Asiria.

La rebelión contra Asiria había alcanzado tales proporciones, que al parecer cabía esperar que al fin tendría éxito el esfuerzo para librarse del yugo del gran rey. De hecho Senaquerib tuvo que dedicar varios años para dominar todas las insurrecciones. Empezó restableciendo su dominio en Mesopotamia y el este de su imperio, sometiendo a Babilonia de nuevo y expulsando a Mĕrōdak Bal'ădān. Hasta el año 701 A. C., es decir, cuatro años después de su ascensión al trono, no emprendió su famosa expedición contra Siria-Palestina con objeto de restablecer la anterior situación. Él mismo es quien nos facilita todos los detalles de la campaña [5]. Cruzó sin dificultad el norte y el centro de Siria-Palestina, ya que

[1] Incidentalmente algunos elementos no asirios fueron víctimas también de esta «reforma» como la serpiente de bronce de Nĕḥūštān (2 Re 18,4), que debía hallarse en el Templo, puesto, que las disposiciones dictadas por Ezequías se referían especialmente al santuario estatal.

[2] Un rey de ʾAšdōd aparece en tiempos de Senaquerib, a pesar de que ʾAšdōd se había convertido en provincia asiria en 711 A. C. Ignoramos si se había dejado un rey del país bajo dependencia del gobernador o si, por razones que desconocemos, la provincia había sido abandonada.

[3] Senaquerib da a esta ciudad el nombre de *amqarruna;* por lo tanto, su nombre verdadero era *ʿaqqaron.* La forma tradicional del nombre se basa en una vocalización errónea secundaria.

[4] Así deben entenderse las expresiones de Is 30,2 y 31,1. No es posible saber si 30,4 se refiere a embajadores judaítas.

[5] Este informe figura en dos prismas de arcilla, el llamado «cilindro de Taylor» (traducción alemana del párrafo en cuestión, II, 34, III, 41, en GRESSMANN, *op. cit.*, pág. 352 y sigs., y *TGI*, pág. 56 y sigs), y un cilindro que está actualmente en Chicago (cf. D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib, Oriental Institute Publications*, II [1924]; *ANET*, págs. 287-288; *DOTT*, págs. 64-69 y lám. 4). Para la traducción española, véase *SAO*, págs. 235-237. Sobre la campaña de Senaquerib, cf. W. RUDOLPH, *PJB*, 25 (1929), págs. 59-80; H. HAAG, *RB*, 58 (1951), págs. 348-359.

al parecer estas provincias habían permanecido tranquilas. Luego se dirigió a lo largo del litoral fenicio, donde su única empresa fue vencer al rey Luli de Sidón [1], mientras que las demás ciudades costeras se apresuraron a pagarle tributo tan prontamente como lo hicieron los reyes de Ascalón, ʿAmmōn, Moab y Edom. Procedió después a dominar los estados filisteos rebeldes de Ascalón y ʿEqrōn. Mientras se ocupaba de ello, por el sudoeste apareció un ejército egipcio. Cerca de Altaqu, es decir, la ʾEltĕqēh citada en Jos 19,44 (hoy Ḫirbet el-Muqannaʿ), se produjo el choque entre asirios y egipcios, que terminó con la victoria de los primeros. No es de creer que los egipcios utilizasen contingentes muy importantes. Senaquerib designa a sus enemigos como «reyes de Egipto», es decir, los príncipes de la región del Delta, así como los arqueros y los carros del «rey de Etiopía», es decir, del faraón etíope. La referencia en uno de los relatos de Isaías a la intervención del «rey Tirhāqāh de Etiopía» contra Senaquerib (2 Re 19,9) evidentemente constituye un error, puesto que en el año 701 A. C. Šabaka todavía era faraón, y su sobrino Tirhāqāh no ascendió al trono de los faraones como su segundo sucesor hasta 689 A. C.

Después de la derrota de Altaqu, los restos de las fuerzas egipcias desaparecieron y los estados rebeldes del sudeste de Palestina quedaron a merced de las poderosas fuerzas del emperador asirio, quien prontamente redujo a los filisteos, al mismo tiempo que sus tropas ocupaban el territorio de Judá. «Cuarenta y seis ciudades amuralladas y fortificadas, y las ciudades menores fueron ocupadas», lo que equivale a decir que todo el país cayó en manos asirias. Ezequías sólo pudo resistir en Jerusalén, que se hallaba rodeada por tropas asirias [2], a pesar de que algunas fortalezas aisladas de la frontera del oeste proseguían su resistencia, entre ellas la ciudad de Lākīš (hoy Tell el-Duweir) que asediaba el propio Senaquerib [3]. En esta situación, no quedaba más solución a Ezequías que someterse al emperador y pagarle un tributo considerable. Así lo hizo, tal como registra 2 Re 18,13-16, de acuerdo con los anales reales de Judá y los informes de Senaquerib [4]. Éste aceptó la sumisión de Ezequías y le permitió conservar el trono a condición de que continuase siendo vasallo tributario. Redujo su autoridad a la pequeña ciudad-estado de Jerusalén, la ciudad de David, y le arrebató el resto del territorio de Judá, entregándolo a los soberanos filisteos leales, es decir, al rey Mitinti de ʾAšdōd, a Ṣilbēl de Gaza y a Padi de ʿEqrōn, a quien devolvió su antigua autoridad [5].

Ignoramos en qué circunstancias y por qué razón el territorio de Judá fue puesto más adelante de nuevo bajo la autoridad de los davidas. Este hecho debió de producirse en el reinado de Ezequías, o quizás en el de su hijo y sucesor Manasés. Desde el año 701 A. C., y durante tres cuartos de siglo, hasta el hundimiento del imperio asirio, los davidas dependieron políticamente del emperador. Es

[1] Este Luli resulta idéntico al ʾΕλουλαῖος a quien se refiere Menandro de Éfeso, según la cita de JOSEFO, *Ant. Iud.*, 9, 14, 2,§§ 284-287 (Niese).

[2] Esta situación se da por supuesta en la profecía de Is 1, 4.9.

[3] Senaquerib hizo reproducir el asedio y la toma de Lākīš en los bajorrelieves de Nínive (cf. GRESSMANN, *AOB*², n.º 138, 140, 141; *ANEP*, n.º 371-4; cf. *DOTT*, págs. 69-70), y *SAO*, figs. 101 y 102. Según 2 Re 19,8, Senaquerib tuvo que asediar Libnāh (probablemente Tell Bornāṭ) además de Lākīš. No fue personalmente a Jerusalén, sino que, según 2 Re 18,17, envió a su general en jefe *(turtānu)*.

[4] Los relatos tardíos de Isaías, en 2 Re 18,17-19,9.36-37 y 2 Re 19, 9-35, parten de la base de que Jerusalén no debía ser conquistada por las armas, dada la posibilidad de una liberación milagrosa de la ciudad.

[5] Más datos en A. ALT, *PJB*, 25 (1929), págs. 80-88 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1953), págs. 242-249.

evidente que Ezequías se vio obligado de nuevo a reservar un lugar al culto oficial del estado asirio en el santuario real de Jerusalén. Con ello abría la puerta a las religiones extranjeras, cuya práctica criticaron en forma muy severa los documentos tradicionales durante el reinado extraordinariamente prolongado de Manasés (2 Re 21,1-18). Probablemente con la religión oficial extranjera se infiltraron poco a poco en Jerusalén y Judá toda clase de costumbres extrañas (cf. Sof 1,4-6.8.9; 2 Re 23,4 y sigs.), como la consecuencia derivada de la dependencia política.

Los grandes acontecimientos del último tercio del siglo VIII privaron a Israel de la posibilidad de desarrollar libremente su vida histórica. La mayor parte de él vivía en un estado de servidumbre en diferentes provincias asirias, privada de las clases dirigentes que habían sido deportadas a otros lugares del imperio; y una minoría vivía en el estado de Judá vasallo de Asiria. Desde el año 701 A. C. no hubo ocasión ni deseo de emprender la menor actividad política. Los grandes acontecimientos de la historia del mundo, especialmente la conquista de casi todo Egipto por Asarhaddón, hijo de Senaquerib, que llevó al imperio neoapogeo de su poder, se produjeron en la vecindad de Israel, pero no tuvieron asirio al influencia directa sobre él.

§ 22. *El fin de Asiria y la restauración bajo Josías*

La formidable y temida supremacía del imperio neoasirio, se hundió con extraordinaria rapidez poco después de haber alcanzado la cima de su poderío. El imperio se debilitó bruscamente y se convirtió en presa de distintos y nuevos adversarios. Al rey Asarhaddón le sucedió el año 669 A. C. su hijo Asurbanipal, quien no tuvo actividad militar. Su interés se orientaba hacia cosas muy diferentes. La biblioteca de tablillas cuneiformes que reunió en su residencia de Nínive, y para la cual hizo copiar las obras de la literatura acádica, es famosa. En los años 650-648 A. C., su autoridad se vio seriamente amenazada por disturbios internos. Su hermano, Samaš-šum-ukīn, que había sido nombrado virrey de Babilonia, se rebeló contra Asurbanipal, quien logró dominar la revuelta. Sin embargo, el poderío del imperio neoasirio no tardó en decrecer. Poco es lo que sabemos de los últimos años de su reinado. Cuando Asurbanipal murió hacia el año 626 A. C., y el trono pasó primero a su hijo Aššur-etil-ilāni, y luego al hermano de éste, Sin-šar-iškun, el imperio estaba ya en decadencia. En el año 625 A. C., Babilonia se constituyó en reino independiente. Las tribus caldeas radicadas en los límites del Creciente Fértil, en la región al sur de la desembocadura del Éufrates, se instalaron en ella y se apoderaron del mando. Un caldeo llamado Nabopolasar *(nābu-apal-uṣur)* se erigió en rey de Babilonia, fundando la monarquía neobabilónica. Detrás de esta monarquía se manifestaba la antigua enemistad de los babilonios contra los asirios. Los medos, procedentes de las montañas de Irán empezaron a avanzar hacia el oeste y la región del Tigris, amenazando la zona central del poder asirio. Bajo el gobierno de un rey, cuyo nombre extranjero se transcribió Umakištar en acádico y *Ciaxares* en griego, se convirtieron en una potencia importante y comenzaron a tener parte muy activa en la historia del antiguo Oriente. Para terminar, en aquella misma época aparecieron las hordas de los *ummān-manda*, pueblo conquistador, sin duda de origen escita y procedente de las estepas del sur de Rusia, que aunque no parecía tener un plan de campaña concreto, constituyó un peligro en las fronteras de Meso-

potamia y puso en apuros al imperio asirio. Estas tres potencias hicieron sucumbir a Asiria.

Conocemos algo sobre el final de ésta, gracias a un fragmento de la *Crónica Babilónica*, en que los más importantes acontecimientos ocurridos entre 616-609 A. C. aparecen resumidos desde el punto de vista babilonio [1]. El documento proporciona una noción de los azarosos conflictos ocurridos en dichos años. Ya hacia 616 A. C., se batallaba principalmente alrededor del territorio central de Asiria y Mesopotamia, su vecina por el oeste; el resto del imperio, que poco antes conociera tanta grandeza, no tomaba parte en la lucha. Durante el año 612 A. C., Nínive, la capital asiria, acabó por caer en manos de una coalición de babilonios, medos y *ummān-manda*. El rey Sin-šar-iškun murió en uno de los combates. Fue entonces cuando en la ciudad de Harrán, en la Mesopotamia occidental, cierto Aššur-uballit se erigió en «rey de los asirios» para mantener un resto del antiguo imperio; pero en el año 610 A. C. los babilonios y *umān-manda* conquistaron Harrán y expulsaron a Aššur-uballit. Al año siguiente, este último, ayudado por los egipcios, hizo un intento desde Siria para recuperar Harrán, pero fracasó. Esto señaló el final del imperio asirio, que ni la misma ayuda egipcia pudo conseguir salvar. Egipto, que dos generaciones anteriores había sido el gran objetivo final de las conquistas asirias, fue el único aliado que Asiria tuvo durante su agonía. Desde el año 663 A. C. en adelante, bajo la XXVI Dinastía saíta, Egipto había reconquistado su independencia y consolidado su poderío. Aun cuando se había opuesto a los invasores asirios, supo comprender la conveniencia de conservar una Asiria debilitada y más reducida, como protección contra las peligrosas potencias del Este, que entonces amenazaban a Asiria y que el día de mañana podían desencadenarse sobre todo el antiguo Oriente. Por esto, el faraón Nĕkōh, desde principios de su reinado (609-593 A. C.), se apresuró a socorrer a Aššur-uballit, aunque en vano. No obstante, como tuvo que cruzar con tal fin toda Siria-Palestina, aprovechando que el dominio asirio había terminado, puso dichos territorios bajo su autoridad.

Como consecuencia de estos acontecimientos, que habían trastornado y cambiado la situación, la historia de Israel tomó otros derroteros. No es de extrañar que los pueblos sometidos y esclavizados por los asirios en su extenso imperio, empezaran a despertar así que se dieron cuenta de la decadencia de la temida potencia. En Israel se esperaba con gran impaciencia el hundimiento del tirano que, de acuerdo con los profetas del siglo VIII, había sido el instrumento del juicio divino sobre el pueblo de Israel [2]. En el terreno político, sin embargo, la nueva situación había sido considerada de manera muy realista. En las cuatro provincias constituidas en el antiguo territorio del reino de Israel, de momento, por lo que se sabe, no hubo ningún cambio. Es probable que la máquina administrativa asiria continuase funcionando por inercia durante algún tiempo, a pesar de no tener el respaldo del gran imperio. El caso fue diferente en el reino vasallo de Judá, donde el rey Josías sacó consecuencias prácticas del cambio de situación.

Manasés, que había permanecido en el trono de David durante más de medio

[1] Esta pieza fue descubierta por G. J. GADD en el *British Museum*, siendo publicada en 1923 con el título de *The Fall of Nineveh*. Traducción alemana en H. GRESSMANN, *AOT*², págs. 362-365; *TGI*, págs. 59-63. *ANET*, págs. 303-305; *DOTT*, págs. 75-76. Trad. esp. en *SAO*, pág. 239. Cf. también D. J. WISEMAN, *Chronicles of the Chaldaean Kings* (1956).

[2] Esta esperanza fue vivamente expresada por el profeta Nahum, poco antes de la caída de Nínive.

siglo, como fiel vasallo de los asirios [1], fue sucedido por su hijo Amón, quien, tras un reinado muy corto, sucumbió víctima de una conspiración de sus cortesanos [2]. Al parecer, los conjurados no alcanzaron su objeto, pues se levantaron inmediatamente contra ellos los antiguos pobladores de Judá, quienes mataron a los conspiradores e instalaron en el trono a Josías [3], un hijo de ocho años del monarca asesinado, para conservar así la tradicional sucesión en la dinastía de David (2 Re 21,23-24; 22,1). Ignoramos cuál fue el motivo del asesinato de Amón. Es posible que se tratara de una simple venganza personal o una intriga de la corte, y también lo es —pues ocurrió el 639-638 A. C.— que estuviese relacionado en parte con la decadencia de Asiria y lo hubiesen motivado las luchas entre los proasirios y los antiasirios. Es imposible estar seguro de ello. El nuevo rey Josías siguió una línea de conducta muy adecuada a la situación histórica en general. Durante los primeros años de su reinado, cuando era menor de edad [4] no se produjo ningún acontecimiento importante; pero, tan pronto llegó el momento de actuar con independencia, y procedió, gradualmente, a romper su vasallaje con Asiria.

En 2 Re 23,4-20 hay un resumen cronológico de los *Anales* reales, que se concentra especialmente en las actividades reales en materia de culto público, actividades que arrojan alguna luz sobre la orientación política del monarca. Como parte de su «reforma del culto público» haría desaparecer en primer lugar del Santuario real de Jerusalén los elementos de religión oficial asiria (como lo indica claramente 2 Re 23,4), con lo cual desaparecen por completo las relaciones de vasallaje, siendo muy probable que también hubiese cesado el pago de los tributos. Asiria no tomó represalia alguna, seguramente por no disponer de la fuerza necesaria para imponer su autoridad a los vasallos rebeldes. No sabemos con exactitud en qué fecha Josías tomó esta decisión, que pudo muy bien producirse durante los últimos años de Asurbanipal. Josías continuó su labor de eliminar de la ciudad-estado de Jerusalén y de todos los lugares del reino de Judá, todas las otras formas de culto asirio que se habían ido infiltrando, en especial el culto a las divinidades astrales (2 Re 23,5).

La decadencia del poder asirio le permitió pensar en la posible restauración del poder de la casa de David sobre el antiguo reino de Israel, que se hallaba entonces dividido en cuatro provincias. A falta de un rey en Israel, los davidas veían el camino libre para encauzar su antigua pretensión de dominar Israel, y restablecer la doble monarquía que había existido en tiempos de David y de Salomón. No era de temer oposición seria por parte de Asiria, puesto que las provincias asirias de Siria-Palestina, con su organización administrativa, eran más o menos autónomas. Josías llevó a cabo sus planes gradualmente. Empezó asegurándose el dominio de la parte sur adyacente de la provincia de «Samaría». Según 2 Re 23,15 destruyó el antiguo y célebre santuario de Betel, que había pertenecido a los reyes de Israel, y puesto que Betel formaba parte de la provincia de «Samaría» (cf. 2 Re 17,28) es de suponer que entre tanto había sometido a su auto-

[1] En una enumeración de sus vasallos del oeste del imperio, Asarhaddón cita al rey Manasés de Judá (GRESSMANN, *op. cit.* págs. 357-358). Cf. *SAO*, pág. 237.

[2] Es posible que *ʿabdē ʾāmōn* designase a los funcionarios importantes de la corona.

[3] Éste es el significado de *ʿam hā-ʾāres*.

[4] No sabemos exactamente a qué edad podía un rey hacerse cargo del gobierno, ni si para ello existía una edad mínima fijada por la tradición. En Sof 1,8, los «hijos del rey» figuran junto a los altos dignatarios, pero no el rey, lo que permite deducir la minoría de edad de Josías durante la cual aún no era personalmente responsable.

ridad la parte meridional de la misma. La nueva situación se refleja en un documento de Jos caps. 15, 18 y 19. Las listas de topónimos que figuran en tales capítulos, examinadas con detalle, resultan ser el catálogo de los doce distritos del reino de Judá, cuya forma actual sólo puede derivar del período del Josías [1]. El distrito doceavo (Jos 15,61-62;18,21-24), que en un principio comprendía la zona oriental del territorio de Benjamín, la cual había correspondido al reino de Judá después de la muerte de Salomón, incluía, según el catálogo en cuestión, dentro de los montes cisjordanos, las ciudades de Betel y de ʿŎfrāh (hoy el-Ṭayibah, al noroeste de Betel) y la ciudad de Jericó en el valle del Jordán, es decir, lo que había sido antes territorio israelita y luego provincia asiria. La misma lista también atestigua que el distrito quinto, que en sus orígenes sólo comprendía la parte más septentrional de la región montañosa del oeste de Jerusalén, se había ensanchado extraordinariamente (Jos 15,45; 19,41-46).

Entonces formaban parte del mismo la antigua ciudad filistea de ʿEqrōn y por lo menos una parte de su territorio hasta allende el puerto de Joppe (Yāfō, la moderna Yāfā) [2]. Por lo tanto, Josías había ampliado de manera considerable hacia el norte su ámbito de influencia e incluso había ocupado el territorio filisteo que nunca perteneció al reino de David y Salomón. Además, Jos cap. 13 cita una lista de lugares de un treceavo y nuevo distrito [3], lo que muestra que Josías comenzó a apoderarse, en el sur de Transjordania, del territorio del viejo reino de Israel, el cual debió de formar parte de la provincia asiria de «Galaad» al sur del Yabbōq que los vecinos moabitas y ammonitas no se habían apropiado tras el hundimiento del reino de Israel. Como puede apreciarse, Josías extendía su autoridad en varias direcciones hacia el territorio del antiguo reino de Israel, y resulta claro que seguía un plan sistemático para poner aquella zona bajo su dominio. Aspiraba a restablecer el imperio de David; pero es evidente que procuraba adelantar con la máxima prudencia y en la medida que sus recursos lo permitían. Los gobernadores de dichas provincias debieron de resistir con todas sus fuerzas, ayudados por las clases dirigentes extranjeras que en ellas se habían instalado. La lista de los distritos de Judá durante el reinado de Josías, *informa sobre la etapa inicial de su acción que subsistió el tiempo suficiente* para que se emprendiera una nueva demarcación de los distritos septentrionales.

Nos demuestra que se trataba tan sólo de una situación provisional, el hecho de que los territorios recuperados se anexionaban al reino de Judá, que se hallaba dividido en distritos, sin ocupar una extensión suficiente como para constituir un nuevo estado de Israel. Más adelante, Josías superó esta primera etapa. Según 2 Re 23,19, a medida que iba evolucionando la situación, hizo aplicar las reformas cultuales «en todas las ciudades de Samaría», mención que constituye la primera aparición en el AT del nombre «Samaría», no en el sentido de ciudad, sino, de acuerdo con la costumbre asiria, para designar el país o la provincia. Por consiguiente, entonces poseía ya la totalidad del territorio de la provincia asiria de Samaría y, por lo tanto, el área central del reino de Israel, y poco después se apoderó también de la provincia de Galilea. En 2 Re 23,29 nos lo encontramos

[1] Cf. A. ALT, *Judas Gaue unter Josia*, *PJB*, 21 (1925), págs. 100-116 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1953), págs. 276-288.

[2] Cf. el mapa bosquejado en M. NOTH, *Das Buch Josua* (² 1953), pág. 91 y la descripción en pág. 92 y sigs.

[3] Cf. recientemente a M. NOTH, *ZAW*, nueva serie, 19 (1944), pág. 49 y sigs.

con su ejército cerca de Megiddo, antigua capital de la provincia asiria, y en aquel entonces se hallaba próximo a alcanzar su fin, logrando la restauración de su autoridad sobre Israel. Pero antes de alcanzar su objetivo, su vida y su reinado encontraron un repentino final cerca de Megiddo.

Josías no solamente había actuado en el exterior, sino que también había hecho toda clase de esfuerzos para restablecer en el interior la antigua situación y la legitimidad, de acuerdo con el concepto de su época. En realidad no se limitó simplemente a restaurar lo antiguo, sino que creó algo nuevo como ocurre siempre en estos casos. En el decimoctavo año de su reinado (621-620 A. C) en ocasión de unas obras efectuadas en el Templo de Jerusalén fue hallado un «Libro de la Ley» que fue presentado al rey por el gran sacerdote del santuario (2 Re 22,3; 23,3). Este «Libro de la Ley» parecía ser una antigua reglamentación del derecho divino, que pretendía estar en pleno vigor, aun cuando sus reglas no fuesen respetadas en la práctica. El rey decidió darle fuerza de ley. La eliminación gradual del culto oficial de ʾAššūr en el Santuario, como consecuencia de la liberación del yugo asirio, probablemente se hallaba en curso cuando se descubrió este «Libro», y por esta causa en su programa de reformas religiosas Josías impuso el cumplimiento de las reglas contenidas en el «Libro de la Ley». Esta proclamación se hizo de manera solemne, puesto que no se trataba de una ley de Estado sancionada por la autoridad real, sino por los ancianos de Judá y de Jerusalén reunidos en el Templo, quienes, siguiendo la antigua tradición del Sinaí, concertaron un pacto en el que una de las partes contratantes era Yahweh y la otra el pueblo representado por los ancianos, mientras que el rey, en virtud de su posición profana como jefe del Templo de Jerusalén, considerado siempre como Santuario central de las tribus de Israel, tomó parte en la ceremonia a título de organizador de la misma. Esta vaga dualidad entre el poder religioso y la organización política habría de influir mucho en el futuro curso de los acontecimientos [1].

Con toda probabilidad, este «Libro de la Ley» debió ser idéntico a la primera redacción de la ley deuteronómica contenida en el AT, que probablemente fue redactada en el transcurso del siglo VII A. C. a base de viejos resúmenes de leyes antiguas, a las cuales se agregaron ciertas disgresiones edificantes y parenéticas con objeto de dar al antiguo derecho divino una exposición más de acuerdo con los tiempos [2]. Fue presentado como interpretación de la Ley derivada de Moisés y fue precisamente a causa de esta Ley, y de la literatura con ella relacionada, por lo que Moisés aparece en la tradición como exclusivo mediador de la Ley.

De hecho, esta Ley no se limita a contener ciertos detalles de prescripciones jurídicas muy antiguas, sino que su conjunto tiende a poner de manifiesto la pureza del culto israelita en Dios, en especial frente a los cultos cananeos practicados en el país, basándose en la antigua actitud del pensamiento israelita. Incluso si la exigencia inicial de un lugar de culto único, equivale a algo nuevo que no había sido previsto con anterioridad, no deja de estar perfectamente de acuerdo con la antigua fórmula de un lugar de culto central para la liga sagrada de las doce tribus. No sabemos exactamente en qué círculos del siglo VII fue escrito este «Libro de la Ley» basado en una antigua tradición; no sabemos tampoco cómo llegó al Templo de Jerusalén, en donde en un principio permaneció des-

[1] Cf M. NOTH, *De Gesetze im Pentateuch* (1940), pág. 34 y sigs.

[2] Cf G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien* (1947), pag. 11 y sigs. Traducción inglesa *Studies in Deuteronomy* (1953), pag. 17 y sigs.

conocido [1]. Por lo tanto, su influencia histórica sólo empezó después de ser descubierto por Josías.

El rey no se limitó a ser el mediador en este pacto, sino que utilizó su autoridad para el cumplimiento de las disposiciones del «Libro de la Ley». En este aspecto, y a pesar de sus mejores intenciones, se excedió en su autoridad, permitiendo que el poder político se inmiscuyese en los asuntos de una organización sagrada que ya existía antes que el estado. Mientras se trató de purificar el culto en el Santuario real de Jerusalén y expulsar a los elementos extranjeros, tenía autoridad para hacer cumplir la Ley, e incluso estaba obligado a ello, de acuerdo con el pacto concertado, aunque sólo fuera a título de simple miembro del pueblo israelita. Pero fue más allá. De forma evidentemente parcial dio curso a la exigencia de tener un lugar de culto unificado, tal como desde un principio estaba previsto en la Ley, y mandó profanar e inutilizar para el culto los antiguos centros cultuales, existentes en su territorio (2 Re 23,8) y que siempre habían sido considerados como sagrados, incluso por las tribus israelitas. Todos ellos fueron suprimidos en beneficio del Santuario de Jerusalén, que de acuerdo con la Ley se sobreentendía que era el único lugar de culto legal dentro de su esfera de gobierno. Esta política fue aplicada en todos los lugares que fue sometiendo en el transcurso de su reinado (2 Re 23,15-19), y seguramente procedió así en nombre de su autoridad real, puesto que sus atribuciones profanas no le daban derecho a ello. La única obligación que había contraído, en tanto que miembro de Israel, y como consecuencia del pacto, era la vigilancia en el cumplimiento de las prescripciones del «Libro de la Ley». La supresión de los santuarios locales constituía una infracción demasiado violenta de la tradicional vida religiosa del pueblo. La limitación de la actividad cultual a un solo y único lugar sagrado en Jerusalén, reducía de manera considerable la cantidad de ceremonias religiosas, provocando necesariamente un vacío en la vida religiosa cotidiana de unas gentes profundamente apegadas a sus prácticas. Un problema importante era saber lo que ocurría con los sacerdotes que oficiaban en los santuarios suprimidos. El «Libro de la Ley», donde ha sido previsto este problema, explica que estos sacerdotes fueron autorizados a efectuar sus sacrificios en Jerusalén y ejercer allí sus funciones (Dt 18, 7). No obstante, esta disposición no pudo ser totalmente puesta en práctica (2 Re 23,9) debido sin duda a la resistencia por parte de los sacerdotes jerosolimitanos. Por esta causa nació en Jerusalén un sacerdocio subalterno, y si los sacerdotes del país conservaron su participación en las ofrendas cultuales, en cambio quedó en suspenso su derecho a ofrecer sacrificios. Hasta más tarde la situación de estos sacerdotes secundarios no sería organizada y fijada una forma más concreta (cf. págs. 305-306).

Las reformas religiosas de Josías tuvieron una fuerte influencia en las épocas sucesivas, puesto que el «Libro de la Ley», en el cual se basaron, continuó siendo considerado como una autoridad en la materia. La centralización del culto fue prontamente una realidad eficaz, y fue considerado como algo tan natural que no fue necesario imponerlo expresamente. En cambio, no ocurrió lo mismo con las medidas y disposiciones políticas del rey. La restauración de la independencia de la monarquía davídica, y los primeros intentos para restablecer el reino de Israel junto al de Judá, sólo fueron posibles gracias al ocaso del imperio asirio,

[1] No es posible admitir, como se hacía anteriormente, que el hecho de su descubrimiento haya constituido una «piadosa superchería» de los sacerdotes de Jerusalén.

que dio lugar a que Siria y Palestina quedasen entregadas a su propio destino. También en tiempos pasados, David pudo lograr la creación de su gran imperio, gracias a que en el siglo X no había en el antiguo oriente ninguna potencia en condiciones de poner sus manos sobre Siria-Palestina. Sin embargo, a finales del siglo VII, la recuperación de Siria-Palestina solamente constituyó un episodio pasajero, que persistió hasta el momento en que tras el hundimiento de Asiria, las grandes potencias de Oriente anterior pasasen a ocupar el lugar del antiguo imperio. A partir de mediados del siglo VIII, en todo el antiguo Oriente se había producido el hecho de que el dominio de las grandes potencias se sucediese uno tras otro; cuando una de ellas declinaba, otra se hallaba en pleno desarrollo. El gran imperio asirio había sucumbido ante unas potencias que luego pretendían heredar sus dominios. Así ocurrió que la época de Josías, que parecía iniciar una restauración del pasado, quedó limitada a un simple episodio, y después que Josías tuvo las manos libres durante cierto tiempo, quedó prendido en las redes de las grandes potencias que debían provocar el hundimiento de su monarquía y de su obra.

En el año 609 A. C. se produjo un conflicto entre Josías y el faraón Nĕkōh. Este último se hallaba en camino para devolver el rey asirio Aššur-uballit a Harrán (cf. pág. 251), tratando con ello de salvar lo que quedaba del poderío asirio [1], y para recuperar al mismo tiempo Siria-Palestina que antiguamente había estado bajo el dominio egipcio, aunque es evidente que no tenía la menor intención de devolverla a Asiria. Con este proceder se convertía en enemigo de Josías, cuya obra política se basaba en su liberación del yugo asirio, manteniendo una posición antiasiria. Por lo tanto, Josías estaba al lado de las potencias que preparaban la caída de Asiria, y por consiguiente contra Nĕkōh. Al mismo tiempo se veía obligado a oponerse a la ocupación de Siria-Palestina por parte de Egipto, ya que la independencia de este país constituía una necesidad para la realización de sus proyectos. Bajo ningún concepto podía permitir que el dominio egipcio sustituyese el dominio asirio, y por otra parte Nĕkōh tampoco podía dejar que en Palestina se desarrollase otra fuerza poderosa, puesto que su intención era la de someter a Siria-Palestina. Este fue el motivo por el cual Josías se enfrentó con Nĕkōh cuando éste cruzó el país para llevar a Aššur-uballit de regreso al otro lado del Éufrates. El encuentro tuvo lugar en Megiddo (2 Re 23,29) en el lugar donde el gran camino que cruza Siria-Palestina — y que Nĕkōh debió de seguir —, se separa de la llanura costera, y cruzando las colinas situadas tras el Carmelo, penetra en la llanura de Yizrĕʿēʾl para luego alcanzar el norte de Siria por Damasco. Al parecer Josías poseía entonces una parte de la provincia de Galilea, a la cual pertenecía Megiddo, y en esta posición estratégica favorable [2],

[1] De la «Crónica de Gadd» (cf. pág. 251, nota 1) se desprende que la referencia a los propósitos del Nĕkōh de 2 Re 23,29 no corresponde a la realidad. En ese pasaje se dice que Nĕkōh «subió contra el rey de Asiria». Es posible que sólo se trate de un ligero descuido o que, basándose en un concepto equivocado, se produjese un cambio voluntario de la preposición *ʿal* en lugar de *ʾel* para el *ʿal* siguiente, sería mejor leer *ʾel* [*ʾel-nahr-pĕrāt*]. El relato paralelo del Cronista se expresa de forma muy distinta y muy generalizada (2 Cr 35, 20: «subió para combatir en Karkĕmīš a orillas del Éufrates»). El Cronista no contradice la realidad, no porque conozca mejor lo ocurrido, sino porque, prescindiendo de los hechos, se ha limitado a referirse a Jer 46,2, donde en realidad no se trata de los acontecimientos del 609, sino de otros más recientes. Sin embargo, se ha conservado una buena tradición paralela a 2 Re 23,29 (quizás basada en una anterior versión de 2 Re 23,29?); en *Ant. Iud.*, 10, 5, 1 (Niese), F. Josefo declara exactamente las intenciones del faraon: ...Μήδους πολεμήσων καὶ τοὺς Βαβυλωνίους, οἳ τὴν Ἀσσυρίων κατέλυσαν ἀρχὴν τῆς γὰρ Ἀσίας Βασιλεῦσαι πόθον εἶχεν.

[2] La salida de la gran carretera a la llanura, junto a Megiddo, había desempeñado un papel parecido para Thutmosis III (cf. A. Alt, *PJB*, 10 [1914], pág. 53 y sigs.).

situada en el interior de sus territorios fue donde intentó detener al faraón. La tentativa fracasó. En 2 Re 23,29 se encuentra un resumen extraordinariamente reducido de este hecho, casi sólo una simple indicación: «El (faraón) lo mató cerca de (o: en) Megiddo en cuanto le vio». Según esta forma de presentar las cosas, cabría deducir en primer lugar que en Megiddo no se produjo siquiera una batalla entre los dos ejércitos [1], y que Nĕkōh, gracias a un ardid desconocido, logró apoderarse de la persona de Josías, matándolo, con lo cual el ejército israelita se dio cuenta de que había perdido la partida.

Esta muerte destruyó la obra política de Josías, no solamente porque necesitase para subsistir de la presencia de este rey, tan prudente y enérgico que no iba a tener un sucesor digno suyo, sino por el hecho de que el victorioso Nĕkōh había entrado en escena con la intención de destruirlo todo. El faraón, después de su triunfo en Megiddo, se dirigió hacia el norte de Siria, para acudir por última vez, y en un esfuerzo inútil, en defensa de Asiria que ya se había desmoronado. Entre tanto, el cuerpo de Josías fue llevado a Jerusalén, y en su lugar, Joacaz, sin duda su hijo mayor, fue puesto en el trono de los davidas por el *ʿam hā-ʾāreṣ*, es decir, el pueblo libre de Judea, que representaba la tradición sucesoria de la casa de David (2 Re 23,30). Joacaz solamente fue rey durante tres meses (2 Re 23,31), es decir, durante el tiempo que Nĕkōh anduvo ocupado por el norte. Según la *Crónica Babilónica*, (línea 66 y sigs.) los combates alrededor de Harrán en los cuales tomaron parte los egipcios, se prolongaron desde el mes Du'uz (junio-julio) hasta el mes de Ulul (agosto-septiembre). Nĕkōh regresó cruzando el Éufrates sin haber alcanzado sus propósitos, pero procediendo como si fuese el dueño de Siria-Palestina, y estableció su cuartel general en Riblāh en la parte norte de la Beqā y 34 km al sur del lago Ḥomṣ). Obligó a Joacaz a comparecer ante él y lo castigó severamente (2 Re 23,33 y sigs.). No solamente lo destronó, sino que además lo encarceló y luego lo llevó a Egipto, donde murió. Es probable que Joacaz hubiese continuado la política de su padre, cosa que Nĕkōh no quiso tolerar considerándolo como una rebelión en contra suya, como dueño y señor de Siria y Palestina. Impuso al país una fuerte multa, que «según imposición del faraón» debía pagar cada uno de los habitantes conforme a sus medios (2 Re 23,35). Nĕkōh puso en el trono a otro hijo de Josías llamado ʾEl-yāqīm, cambiando su nombre por el de Joaquim. Este cambio de nombre debía ser considerado como un acto de soberanía, que confirmaba que el nuevo rey no era más que un instrumento del faraón. Es indudable que Nĕkōh redujo los dominios de los davidas a las fronteras del período anterior a Josías, limitándolo a la ciudad-estado de Jerusalén y al antiguo reino de Judá. Exigió que fuese reconocida su soberanía, y las provincias del reino de Israel fueron en lo sucesivo administradas como provincias egipcias. Sin duda procedió de manera similar con el resto de Siria-Palestina, con lo cual el país se convirtió en vasallo de un gran imperio, y las esperanzas que la caída del poder asirio había permitido vislumbrar, quedaron reducidas a la nada.

§ 23. *Nabucodonosor y el fin del reino de Judá*

El dominio egipcio en el país no fue muy prolongado. Después de la caída de Asiria, los medos y los babilonios — puesto que los *ummān-manda* habían desaparecido de la escena — se repartieron la presa asiria. Los medos se quedaron

[1] El Cronista fue el primero en pensar y en describir una batalla (2Cr 35, 23-24).

el noroeste y el norte del imperio, es decir, la región madre de Asiria y las montañas del Irán y de Armenia hasta el confín este con Asia Menor. Los neobabilonios ocuparon toda Mesopotamia y expresaron sus reivindicaciones sobre Siria Palestina, pero para apoderarse de esta última se vieron obligados a combatir contra Egipto, que entre tanto se había instalado en aquella parte del imperio asirio. El choque no tardó en producirse. Por desgracia no sabemos nada positivo sobre los acontecimientos, cuyas consecuencias fueron de una importancia tan evidente [1]. Los reyes neobabilonios, al contrario de lo que hicieron sus antecesores asirios, no han dejado ninguna inscripción en sus anales, que tan útil hubiera sido, limitándose a detalles de tipo general sobre sus actividades, que figuran en algunas inscripciones murales. Por lo tanto, hemos de limitarnos a conocer los acontecimientos a través del AT, en Jer 46,2, y por el resumen del tercer libro de los Χαλδαϊκά de Beroso [2] que ha sobrevivido en Josefo (*Ant. Iud.*, 10,11 1, § 219 y sigs. [ed. Niese]). De acuerdo con Jer 46,2 el faraón egipcio Nĕkōh fue vencido por el «rey» Nabucodonosor [3] de Babilonia en el cuarto año del reinado del rey Joaquim de Judá (605 A. C.). Beroso agrega más concretamente que en aquel tiempo Nabucodonosor no era todavía rey; Nabopolasar, su padre, se hallaba enfermo y le había confiado el mando del ejército babilónico. En su condición de príncipe real alcanzó la victoria sobre Nĕkōh, que tanta importancia había de tener para la consolidación del imperio neobabilónico. Después de su triunfo se vio obligado a regresar precipitadamente a Babilonia para suceder a su padre, cuya muerte debió producirse poco después (604 A. C.). No se sabe exactamente dónde se produjo el encuentro entre los neobabilonios y los egipcios. De acuerdo con Jer 46,2 parece ser que tuvo lugar sobre el Éufrates, en Karkĕmīš (Ğerablūs, que constituye un importante lugar de paso sobre el Éufrates, entre Mesopotamia y el norte de Siria), y no parece inverosímil que el encuentro ocurriera en este lugar donde existía la frontera entre ambos países. Sin embargo, cabe preguntarse si la cita de Karkĕmīš de Jer 46,2 [4], corresponde originalmente al relato de la derrota de Nĕkōh [5] y, por lo tanto, el problema de localización exacta del lugar de la batalla puede quedar en suspenso. Lo más importante en este caso es el hecho de que, gracias a esta victoria, el poder sobre Siria-Palestina pasó de manos egipcias a neobabilonias. Esto es lo que se explica concretamente en 2 Re 24,7: «El rey de Egipto no salió ya más de su tierra, porque el rey de Babilonia se había apoderado de cuanto era del rey de Egipto, desde el torrente de Egipto (Wādī el-ʿArīš) hasta el Éufrates».

Una vez más Siria-Palestina había cambiado de dueño, al parecer sin ningún incidente, y si hubo alguno, lo desconocemos. Los reinos que todavía existían en el país, especialmente en el sur, y entre ellos el de Judá, se vieron obligados a reconocer a Nabucodonosor por nuevo soberano. Por desgracia, no poseemos detalles concretos sobre la manera como fueron tratados los pueblos sometidos y

[1] Cf. D. J. WISEMAN, *op. cit.*, y *DOTT*, págs. 78-80.

[2] En el siglo III A. C. Beroso compuso una historia de Babilonia titulada Χαλδαικά, valiéndose del material disponible.

[3] Utilizamos esta forma, que es la más popularizada, pero que deriva de traducciones inadecuadas de muchos pasajes del A. T. (especialmente en el Libro de Daniel). La forma más correcta parece ser *nĕbūkadreʾṣṣar*, que figura especialmente en el Libro de Jeremías, (en babilonio, el nombre es *nabūkudurriusur*).

[4] JOSEFO, *Ant. Jud.*, 10, 6, 1, § 84 y sigs. (Niese), ya lo relaciona con la declaración sobre la victoria de Nabucodonosor.

[5] Cf. B. ALFRINK, *Biblica*, 8 (1927), pág. 395 y sigs.; y también W. RUDOLPH, *Jeremia* (*HAT*, I, 12, 1947), pág. 231.

vasallos, dentro del poco duradero imperio neobabilonio, uno de cuyos reyes más importantes fue Nabucodonosor (604-562 A. C). No sabemos exactamente si el rey Joaquim de Judá, al igual que los demás reyes vasallos se vio obligado a reservar un lugar para el culto oficial babilonio en el Santuario de Jerusalén. Es indudable que los vasallos tuvieron que pagar regularmente un tributo a Babilonia, y por otra parte el AT expresa una opinión muy poco favorable sobre Joaquim. Según 2 Re 24,4 se trataba de un tirano que derramó mucha sangre en Jerusalén, y el profeta Jeremías también lo describe como un déspota injusto y brutal, cuyo principal interés se limitaba a las fastuosas ampliaciones de su palacio de Jerusalén (Jer 22,13-19). Verdaderamente no era un digno sucesor de Josías, su padre [1].

Fue además lo bastante imprudente para tratar de eludir la soberanía babilónica. Según 2 Re 24,1, sólo fue fiel a Nabucodonosor durante tres años [2], y cuando se rebeló, este envió tropas babilónicas contra el país, al mismo tiempo que daba orden a los ejércitos de los estados vecinos de «Edom», Moab y ʿAmmōn para que actuasen contra Joaquim. De acuerdo con el período citado en 2 Re 24,1 debió de ocurrir en el año 602 A. C. Es posible que Joaquim hubiese logrado resistir esta presión babilónica que no debió ser excesivamente enérgica, y cabe también que esta intervención le hubiese obligado a reconocer durante algún tiempo la soberanía babilónica, hasta transcurridos tres o cuatro años cuando se rebeló de nuevo. Sea lo que fuere, Nabucodonosor no se decidió a castigar severamente a Joaquim hasta el año 598 A C., cuando asedió a Jerusalén [3]. La verdad es que el castigo no afectó personalmente a Joaquim, que murió este mismo año, dejando a su hijo y sucesor Joaquín el reino de Judá y la capital de Jerusalén en una situación sumamente precaria. Joaquín solamente tenía entonces dieciocho años. Según 2 Re 24,8 sólo pudo reinar durante tres meses. Debió de subir al trono cuando Jerusalén estaba asediada, sin que pudiese sostenerse durante mucho tiempo. La ciudad fue tomada [4], y el rey, con su familia, su séquito y sus altos dignatarios fueron deportados a Babilonia. Los tesoros del Templo y del palacio, así como los demás objetos de valor que había en Jerusalén, fueron tomados como botín. Los artesanos de Jerusalén y la aristocracia militar del país, que probablemente habían sido llamados a las armas para defender la real ciudad, fueron trasladados a Babilonia (2 Re 24,12-16), en donde Joaquim, el rey destronado, vivió durante bastante tiempo. Cuatro documentos cuneiformes hallados en Babilonia, procedentes del tiempo de Nabucodonosor, citan su nombre *(ia-ʾ-u-kinu* ó *ia-ku-u-kinu)* y lo describen como «rey de (el país de) Judá» *(ia-u-du* o *ya-a-ḫu-du* o *ia-ku-du)*; también mencionan cierta cantidad de aceite de sésamo que se entregaba a él y a «los cinco hijos del rey de Judá» y, puesto que Joaquín era muy joven cuando fue deportado a Babilonia, esto debía de referirse en un sentido más amplio a los príncipes de la casa real, y a las «ocho personas de la casa de Judá». Estos documentos fueron hallados

[1] En Jer caps. 26 y 36, Joaquim parece menospreciar las palabras del profeta.

[2] La afirmación de Dan 1,1 de que en el tercer año del reinado de Joaquim fue cuando Nabucodonosor asedió a Jerusalén y la tomó, deriva de esta referencia cronológica, cuyo origen debe buscarse o en la ocupación neobabilónica de Siria-Palestina, o en la subida al trono de Nabucodonosor, y por una combinación equivocada de 2 Re 24,1-2 con 2 Re 24,10 (cf., sin embargo, ALFRINK, *op. cit.*, pág. 396 y sigs.).

[3] Probablemente no acudió personalmente. En 2 Re 24,10 y sigs., se trata unas veces de «funcionarios subalternos» y otras del propio Nabucodonosor (el ver. 11 intentaría posteriormente suavizar esta divergencia).

[4] La cronología de 2 Re 24,12 («octavo año» de su reinado) no es totalmente exacta.

en el palacio real de Babilonia, y de ellos se desprende que Joaquín y los miembros de su familia, al igual que los miembros de su séquito, vivían juntos y conforme a su rango[1]. Los judaítas que fueron deportados a Babilonia calculaban los años según la fecha del «exilio del rey Joaquín» (Ez 1,2)[2], y probablemente consideraban a Joaquín como el último y legítimo rey de Judá, confiando en su regreso (cf. Jer 28,1-2)[3]. Cuando después de la muerte de Nabucodonosor, ocurrida en 562 A. C., Amēl-Marduk (en el AT este nombre aparece como ʾĔwīl Mĕrōdak) se convirtió en el rey del imperio neobabilonio, Joaquín fue conducido a la corte real y tratado con los honores debidos, como si gozase de una amnistía (2 Re 25,27-30); ello no significaba una restauración de sus prerrogativas reales, sino un simple gesto personal de amistad.

Después de la conquista de Jerusalén, Nabucodonosor tuvo que ocuparse de la reorganización de Judá. Permitió que Judá subsistiese como estado vasallo regido por su propio rey, renunciando a convertirlo en una provincia babilónica. Puso como rey a un tío de Joaquín, el hijo más joven de Josías (cf. 1Cr 3,15), llamado Mattanyāh, cuyo nombre cambió por el de Sedecías (2 Re 24,17), quizás también para dejar sentado que tanto el monarca como el reino quedaban bajo su dominio. Es probable que redujese además la extensión del reino de Judá. En todo caso, la profecía de Jer 13,18-19, aludiendo a la catástrofe del año 598 A. C., añade: «Las ciudades del Négeb estarán cerradas y nadie las abrirá». Cabe sacar la deducción[4] de que en aquel tiempo el Négeb ya no formaba parte del reino de Judá, y que la frontera sur se extendía al norte de la latitud de Hebrón, al igual que ocurrió más adelante con la provincia de Judá en época de los persas. La zona meridional, que quedaba así separada, sin duda fue dejada a los edomitas, quienes desde hacía tiempo habían abandonado sus establecimientos primitivos para adentrarse hacia el oeste, más allá del Wādī el-ʿArabah en la vecindad de Cisjordania, y desde allí seguir en dirección al norte hacia las montañas de dicho país. La derrota del reino de Judá, ocurrida en 598 A. C., les permitió obtener un buen provecho en este sentido.

En el reducido reino vasallo de Judá se hizo difícil adaptarse a la nueva situación; pero a pesar de las experiencias históricas que había sufrido durante cerca de un siglo y medio, todavía se elevaban voces entre ellos para anunciar un pronto restablecimiento de los beneficios que habían perdido (cf. Jer 28,1-4). Estas voces tuvieron la virtud de hacerse oír, excitando al pueblo, y lograron influir sobre la indecisión y debilidad del rey Sedecías. El profeta Jeremías trató de reiterar y multiplicar sus advertencias, exigiendo que se sometiesen a la voluntad de Nabucodonosor, con lo cual darían una prueba de sumisión a la voluntad divina que en aquella época había puesto el imperio del mundo en manos de Nabuconodosor (Jer 27-29), pero todo fue en vano: y a causa de sus manifestaciones fue considerado un traidor (cf. Jer 37,11-16). En cuanto al rey, que debía su trono a los dominadores babilonios, a pesar de sus indecisiones

[1] Cf. E. F. WEIDNER, *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, II (1939), pág. 923 y sigs. Cf. *ANET*, pág. 308; *DOTT*, págs. 84-86; *SAO*, pág. 242. Durante las excavaciones de Tell Beit Mirsim, en Palestina, fue hallado el sello de un tal «ʿElyāqīm, esclavo de *Ywkn*», que probablemente correspondía a un vasallo del rey deportado Joaquín; cf. W. F. ALBRIGHT, *JBL*, 51 (1932), pág. 77 y sigs.

[2] El libro de Ezequiel prosigue datando los acontecimientos desde tal era.

[3] Cf. A. MALAMAT, *Journal of Near Eastern Studies*, 9 (1950), págs. 223-224; *Palestine Exploration Quarterly*, 83 (1951), pág. 81 y sigs.; cf. M. NOTH, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33 (1953), págs. 81-82.

[4] Cf. A. ALT, *PJB*, 21 (1925), pág. 108.

no era totalmente insensible a las advertencias del profeta. Hasta el último momento lo recibió en secreto — por temor de la opinión pública —, y le pidió consejo (Jer 37,17-21; 38,14-27); pero finalmente se dejó influir por sus altos funcionarios y por la opinión pública, cometiendo la imprudencia de rebelarse contra el vasallaje de Nabucodonosor. En el noveno año de su reinado (589), un ejército babilónico hizo su aparición en el país (2 Re 25,1). La defección de Sedecías debió producirse muy poco antes, pero es lógico suponer que el rey no tomó tal decisión sin adoptar algunas precauciones previas. Ignoramos si alguno de los dos reinos vecinos del sur tomó parte en la empresa, pero hemos de recordar que las fuentes neobabilónicas no contienen el menor detalle sobre los acontecimientos de Judá durante los años 589-587 A. C., y que los extractos de los anales reales judaítas se refieren exclusivamente al destino de la ciudad de Jerusalén. Sin embargo, todo hace suponer que Sedecías trató de establecer contacto con Egipto obteniendo, probablemente, una promesa de ayuda.

En realidad, el reino de Judá tuvo que enfrentarse solo ante el ataque neobabilonio, y de momento no recibió la menor ayuda de Egipto. Así no es de extrañar que la mayor parte del territorio de Judá cayese rápidamente en manos de las tropas neobabilonias, y sólo pudieran resistir unas pocas plazas fuertes. Por Jer 34,7 sabemos que, aparte de Jerusalén, sólo existían dos plazas fuertes que estuviesen en condiciones de resistir: Lākīš (hoy Tell el-Duweir) y ʿĂzēqāh (hoy Tell el-Zakariyah), en la zona montañosa de la frontera occidental de Judá, mientras que las restantes localidades y naturalmente el campo abierto, habían sido ocupados por el enemigo. Debió de ocurrir en el curso del año 588 A. C., y a ello hacen referencia los óstraca de Lākīš, cascotes de arcilla re-

cubiertos de inscripciones, encontrados durante las excavaciones de Tell el-Duweir en el lugar de la gran puerta de entrada de esta ciudad [1]. Estos óstraca contienen cortos informes en forma epistolar, cuyo destinatario era evidentemente el comandante de la ciudadela de Lākīš. Procedían de diferentes puestos del exterior que mantenían enlaces informativos entre las ciudades sitiadas en el país ocupado por el enemigo, al mismo tiempo que se comunicaban toda clase de observaciones. Los óstraca nos proporcionan una idea muy clara de la situación desesperada en que se encontraba Judá, y probablemente comprenden una referencia a la caída de la ciudadela de ʿĂzēqāh, que se produjo en aquellos momentos. Sea como fuere, en el óstracon n.º IV (10 y sigs.) se dice: «estamos atentos a las señales de Lākīš..., pero las (señales) de ʿĂzēqāh no son visibles». En cuanto a la situación en Jerusalén, se dice que hay allí «gentes que debilitan las manos del campo y de la ciudad» n.º VI, 6 y sigs.). Este reproche, enunciado en términos parecidos, aparece en Jer 38,4, en donde es formulado ante el rey, por los altos funcionarios de Jerusalén, contra el profeta Jeremías, y aun cuando el redactor del óstracon no cita concretamente al propio profeta, indudablemente se refiere a la influencia ejercida por él y por sus partidarios. Sin embargo, el informe más importante para la historia es el que nos proporciona el óstracon n.º III, (13 y sigs.), según el cual el jefe del ejército judaíta, llamado Kĕbaryāhū, es decir, el jefe supremo, «regresó a Egipto» y se aprovisionó durante el camino. El cerco de Jerusalén, donde Kĕbaryāhū debió instalar su cuartel general, y la ocupación del país por parte del enemigo, no parece fuese severo hasta el punto de impedir tal proceder. No sabemos cuál sería la misión de Kĕbaryāhū en Egipto, pero es muy probable que se tratase de una demanda de ayuda.

De hecho, en esta época se presentó en el país un ejército egipcio que obligó a los babilonios a levantar por algún tiempo el asedio de Jerusalén (Jer 37,5; cf. Jer 34,21). En primer lugar, los babilonios tuvieron que responder al ataque egipcio, y todo hace suponer que lograron rechazarlo con cierta rapidez. Verdad es que el contingente egipcio no era muy considerable. Jeremías demostró que tenía razón al profetizar (Jer 37,7-9) que los egipcios regresarían a su país y los babilonios reanudarían el asedio de Jerusalén. Una vez más la esperanza de una ayuda por parte de Egipto no pasó de ser una ilusión. Con ello el destino del reino de Judá quedaba definitivamente zanjado. Después de ʿĂzēqāh, cayó Lākīš, siendo reducido a cenizas por los conquistadores, tal como demuestran las excavaciones, y Jerusalén sufriría la misma suerte.

En 2Re cap. 25 se describe únicamente la suerte que corrió Jerusalén después de su caída, tomando por base a Jer cap. 39. De acuerdo con este texto, el asedio se prolongó desde el décimo día del décimo mes, del noveno año de Sedecías, hasta el noveno día del cuarto mes del onceavo año. La ciudad desafió al enemigo durante más de un año y medio, con un pequeño intervalo provocado por la intervención egipcia. Luego el hambre hizo su aparición. El noveno día del cuarto mes, es decir, en agosto de 587 A. C., los atacantes lograron abrir una brecha en la muralla, introduciéndose en la ciudad, El rey Sedecías trató de escapar con su séquito huyendo hacia el este a través del «desierto de Judá», para pasar a Transjordania; pero cuando iba a cruzar el valle del Jordán, junto

[1] Cf. H. TORCZYNER, *The Lachish Letters* (*Lachish, I*), 1938. El texto de estos óstraca también figura en J. HEMPEL, *ZAW*, nueva serie, 15 (1938), pág. 126 y sigs., y el de los seis óstraca más importantes en *TGI*, págs. 63-65. Cf. *ANET*, págs. 321-322; *DOTT*, págs. 212-217; véase también *EBG*, IV, cols. 888-893 y *SAO*, págs. 251-253.

a Jericó, fue detenido por los babilonios y llevado prisionero ante Nabucodonosor. Éste no había asistido personalmente a la conquista de Jerusalén y tenía su cuartel general en Riblāh, en el centro de Siria, al igual que el faraón Nĕkōh en 609 A. C. Por esta circunstancia cabe suponer que en aquel tiempo se vería obligado también a hace rsentir su autoridad en algún otro lugar de Siria-Palestina, y que la defección de Sedecías se produjo al mismo tiempo que otros intentos de rebelión. Sin embargo, no poseemos informes concretos sobre este particular [1]. Fue en Riblāh donde Sedecías compareció ante Nabucodonosor, obligándosele a soportar el horrible castigo de contemplar como sus hijos eran degollados, después de lo cual le fueron vaciados los ojos, siendo llevado a Babilonia cargado de cadenas, y muriendo poco después; nada más se volvió a saber de él. Después de conquistar Jerusalén, la ciudad fue sometida al pillaje por los vencedores, quienes incendiaron el palacio real y el Templo. Según 2 Re 25,8, esto ocurría el septimo día del quinto mes de dicho año, aproximadamente un mes después de la caída de la ciudad. Es muy probable que estas destrucciones se llevaran a cabo por orden expresa de Nabucodonosor, dictada necesariamente desde su cuartel general en Riblāh. El Templo de Salomón se hundió entre las llamas y probablemente lo mismo ocurrió con el Arca santa, la antigua reliquia de las tribus, sobre la cual la tradición guarda el más absoluto silencio a partir del momento en que fue llevada al Templo construido por Salomón. Desde aquella época, el Arca se hallaba en el «Aditon» del Templo como un venerado objeto de culto tradicional, aun cuando en la práctica no hubiese tenido una intervención destacada en el culto público [2]. Al no tener noticias de ningún acto de pillaje anterior, en el curso del cual pudiera haber desaparecido el Arca, y aun cuando en el año 598 A. C. los babilonios se llevaron los objetos de arte del Templo, nunca se habló de un traslado o destrucción del Arca (2 Re 24,13), todo lo cual hace suponer que fue destruida en el año 587 A. C., cuando los muros de la ciudad fueron arrasados y la población fue sometida sin duda a un trato cruel.

Nabucodonosor había puesto fin a la independencia de Judá. Al parecer, los babilonios fueron más lentos que los asirios en la reorganización de los países conquistados; pero esta vez Nabucodonosor hizo lo que en el año 598 había descuidado: convirtió a Judá en provincia de su imperio, eliminando la monarquía davídica que había regido Jerusalén durante cerca de cuatro siglos. Siguiendo la costumbre asiria, desterró del país a las clases dirigentes. Algunos elementos del séquito inmediato de Sedecías, así como cierto número de personajes de relieve de Jerusalén, que no habían sido hechos prisioneros con el rey, fueron detenidos en Jerusalén y llevados al cuartel general de Nabucodonosor en Riblāh, donde fueron ejecutados (2 Re 25,18-21). Y así como en el año 598 la clase aristocrática de Israel y la de Judá habían sido trasladadas, en esta ocasión se desterró de nuevo a toda la población de la ciudad, trasladándola probablemente a Babilonia [3]. En cambio, la población rural continuó en sus

[1] Una inscripción de Nabucodonosor del Wādī Brīsah (traducida en *AOT*², págs. 365-366; *ANET*, pág. 307), da cuenta de sus batallas en la región del Líbano. Desgraciadamente no indica cuando se produjeron.

[2] De varias alusiones en algunos salmos cultuales, se deduce que el Arca salía del «Aditon» con motivo de ciertas festividades, siendo llevada en procesión, pero no existen pruebas concretas de ello (cf. GUNKEL-BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen* [1933], págs. 411-412).

[3] Es probable que el profeta Ezequiel no fuese deportado hasta esta época (cf., aunque con ciertas divergencias de detalle, BERTHOLET, *Hesekiel* [1936)], pág. 13 y sigs.), siendo llevado a Babilonia.

puestos. De hecho, Nabucodonosor dejó incompleta su reorganización étnica de la nueva provincia, puesto que no llevó a ella otra aristocracia extranjera. En este aspecto, la situación de Judá era distinta de la que los asirios habían creado anteriormente, en las provincias que fundaron en sustitución del reino de Israel, lo cual fue importante para el curso de los futuros acontecimientos, Esta manera de proceder muestra que los babilonios no usaban de su autoridad con la misma lógica con que anteriormente lo habían hecho los asirios. Incluso la nueva provincia tuvo como gobernador a un judaíta. Se trataba de un cierto Godolías, hijo de un importante oficial de Judá, que fue muy conocido en tiempos de los reyes Josías (2 Re 22,12-14) y Joaquim (Jer 26,24). No sabemos quién pudo recomendarlo a Nabucodonosor ni por qué motivo éste le confió el cargo. Al principio, la residencia del gobernador no estuvo en Jerusalén. El motivo no pudo ser el deseo de degradar a la ciudad rebelde, puesto que los mismos asirios no habían vacilado en instalar a sus gobernadores en las ciudades reales sometidas; es posible que fuese debido a que la ciudad quedó excesivamente malparada para poder pensar convertirla en la residencia del gobernador. Godolías residió en Miṣpāh (probablemente la moderna Tell el-Naṣbeh), situada en una posición bastante excéntrica en la frontera norte de Judá. Quizás esta ciudad fue elegida por ser la población judaíta que menos había sufrido en las batallas de los años 589-587 [1].

Godolías no sería gobernador por mucho tiempo, ya que poco después fue asesinado por algunos funcionarios u oficiales judaítas que habían escapado a la catástrofe y se habían refugiado en Transjordania con los ammonitas. Se ignoran los motivos de tal acto, pero no resulta muy convincente la indicación de Jer 40,14 de que actuaron cumpliendo órdenes del rey de los ammonitas. Sobre estos acontecimeintos sólo sabemos de manera concreta que el profeta Jeremías se vio mezclado en ellos, puesto que cuando el séquito de Godolías y algunos judíos de Miṣpāh y de otros lugares, decidieron huir a Egipto temiendo la venganza de Nabucodonosor por el asesinato de su representante, se llevaron consigo al profeta Jeremías contra su voluntad. Luego se pierde su rastro en Egipto. Éste es el motivo por el cual, a pesar de tener un resumen bastante completo en Jer 40,7-43,7 (que figura extractado en 2 Re 25,22-26), son nulos los informes que poseemos en cuanto al desarrollo posterior de los acontecimientos. Es posible que después del asesinato de Godolías, otros judaítas fuesen nombrados para el cargo de gobernador, y también que la tan reducida Judea no fuese considerada como provincia independiente, siendo probablemente incorporada a la provincia vecina de Samaría, con lo cual el judaíta que estuviese al frente de ella no sería sino un subordinado del gobernador de Samaría, un delegado gubernativo con autoridad limitada. Esto puede explicar la situación con que nos enfrentamos algo más tarde, hacia mediados del siglo V A. C. [2] Con el transcurso del tiempo, Miṣpāh sería abandonada como residencia del gobernador y éste, o un delegado gubernativo, residiría en Jerusalén ya desde la época persa. Las fronteras de Judá volvieron a ser las mismas de los tiempos del reino de igual nombre, cuando la parte meridional

[1] Los descubrimientos arqueológicos de Tell el-Naṣbeh que hubieran debido arrojar luz sobre ello, no resultan muy claros (cf. *Tell en-Naṣbeh*, I [1947], pág. 50 y sigs.). No obstante, sirven para demostrar que el lugar fue habitado desde antes de principios del siglo VI hasta el período persa, y al parecer no se han hallado vestigios de ninguna gran catástrofe ocurrida en el año 587 A. C.

[2] Cf. A. ALT, en *Festschrift Otto Procksch* (1934), pág. 5 y sigs. = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II (1953), pág. 316 y sigs.

había sido separada en el año 598 A. C. (cf. pág. 260). Dichas fronteras comprendían el antiguo territorio de la tribu de Judá propiamente dicho, situado en las montañas cisjordanas. La provincia empezaba al norte de la ciudad de Hebrón, y tenía además el primitivo territorio de la ciudad-estado de Jerusalén, así como gran parte sur del antiguo territorio de la tribu de Benjamín.

§ 24. *La situación después de la caída de Jerusalén*

Lo que ocurrió en el año 587 A. C. fue la simple conclusión de un prolongado proceso histórico, que había empezado aproximadamente a mediados del siglo VIII, y en absoluto puede considerarse como un cambio brusco en la situación histórica de Israel. La abrumadora intervención de una gran potencia extranjera en la historia de Israel constituía una eventualidad que podía esperarse ocurriera en cualquier momento. Pero es evidente que la caída y la destrucción de Jerusalén pusieron en evidencia ante Israel toda la realidad de su verdadera situación, haciendo que el pueblo se diese cuenta de que se trataba de un momento decisivo para su historia. Bajo el impacto de este acontecimiento el historiador deuteronomista describe la historia de su pueblo, basándose en las fuentes a su alcance, como la consecuencia de una continua y creciente desobediencia que culminó con este resultado [1]. Las amenazadoras profecías de los siglos VIII y VII se vieron realizadas, y, tal como se había anunciado, se cumplió el juicio de Dios.

En realidad, aun cuando el final del reino de Judá no fue un acontecimiento que tuviese resonancia en la historia del mundo — en las inscripciones de Nabucodonosor no se menciona ni una sola vez —, para Israel tuvo gran importancia desde varios puntos de vista. La poca independencia política que quedaba sobre el suelo de Israel, desapareció con Judá. En realidad, salvo unos pocos períodos pasajeros, Judá había sido un simple estado vasallo, dentro del sistema imperialista de las grandes potencias que se habían ido sucediendo, y sólo había comprendido una pequeña parte de las tribus israelitas. Pero, no obstante, tuvo rey propio y su propio sistema administrativo, e incluso su propia vida política, aunque esta fuese algo limitada. Conservó también la facultad de cuidar y asegurar su existencia y su patrimonio mediante sus propias fuerzas, confiando en que el resto de autonomía que le quedaba, a pesar de ser limitado, podría ser el punto de partida para la restauración de una independencia israelita. El éxito de Josías había demostrado poco antes que esta confianza tenía algún fundamento. Pero ahora todo había terminado, y lo que era peor, la monarquía davídica había desaparecido de Jerusalén, aquella monarquía que era portadora de las antiguas promesas y las antiguas esperanzas. Verdad es que Joaquín, el davida deportado, vivió algún tiempo, aunque como prisionero del rey de Babilonia, y es muy probable que todas las esperanzas de restauración estuviesen vinculadas en su persona, tanto entre los israelitas que continuaron en las tierras de sus antepasados como entre los dispersos exilados. Pero finalmente, Joaquín fallecería, como explica el Deuteronomista hacia el final de su obra (2 Re 25,27-30), sin que se cumpliera ninguna de las esperanzas que en él se habían depositado. Las tribus israelitas no eran más que una población sometida, distribuida entre varias provincias y regida por unos gobernadores

[1] Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I (1943), pág. 100 y sigs.

del gran rey, y a pesar de que el delegado gubernativo de la provincia de Judá continuara siendo judaíta, no por ello dejaba de ser un funcionario del gran rey, y en su condicióu de tal era el responsable de todo ante el emperador.

En tierras de Israel, la constitución monárquica también había llegado a su fin. Desde el punto de vista de la historia de Israel, había sido un simple episodio. Su aparición había ocurrido cuando las tribus israelitas llevaban más de dos siglos viviendo unidas en forma de liga sagrada en las tierras de cultivo de Palestina, y la monarquía, en tanto que institución independiente, sólo había subsistido dos siglos y medio en ambos reinos de Israel y de Judá. Posteriormente sólo había quedado de la realeza la monarquía sometida de Judá, que se mantuvo durante un siglo y medio. En lo sucesivo, el pueblo permanecería durante más de cuatro siglos sin rey ni vida política propia. Después de la rápida y extraordinaria ascensión de la época davídica y salomónica, la monarquía pronto se convirtió en un elemento en decadencia; había comprometido a Israel en las querellas de los pequeños reinos de Siria-Palestina y se había visto arrastrada a una serie de conflictos, casi siempre desgraciados, con las grandes potencias interventoras. La desaparición de la monarquía no significaba el final de Israel, de la misma forma que su aparición no había significado el comienzo de dicha historia. No obstante, tampoco era posible una vuelta a la situación anterior a la creación de la monarquía.

Es evidente que las tribus israelitas continuaban unidas en tierras de Palestina por su patrimonio básico, pero ya no eran libres como antes, con la obligación y la posibilidad de defender su autonomía por sí mismas. Habían sido absorbidas en la masa anónima y variada de los pueblos sometidos a una dominación extranjera. Lo que les daba cohesión y las diferenciaba de los demás era su fe, que tenían ocasión de profesar mediante sus prácticas religiosas. Es evidente que el Arca, la antigua reliquia tribal que había constituido el centro sagrado de la liga de las tribus, había sido destruida; pero, en realidad, desde hacía ya mucho tiempo, el Arca había sido utilizada como fondo para el culto público, siendo conservada en el santuario a título de reliquia. En cambio, lo que fue adquiriendo importancia fue el lugar santo de Jerusalén, que gracias a la presencia del Arca se había convertido en el centro religioso de las tribus. Se había convertido en el lugar «donde mora Yahweh Ṣĕbā'ōt» (Is 8,18), el elegido por Yahweh «para que en él more su santo nombre» (Dt 12,11 y sigs.). El Templo que Salomón había edificado fue destruido por las llamas, pero la santidad del lugar no se hallaba ligada al edificio en sí. Incluso bajo las ruinas continuaba siendo un lugar santo, «la morada de Yahweh». Según Jer 41,5, incluso después de la destrucción de Jerusalén por los babilonios, acudían a él gentes de Siquem, de Šīlōh y de Samaría, es decir del territorio de unas tribus que nunca formaron parte del reino de Judá. Sin tener en cuenta las fronteras políticas, efectuaban su peregrinación al santuario de Jerusalén a título de santuario central de las tribus, para ofrecer su sacrificio ante la «casa de Yahweh». Es indudable que las ceremonias religiosas continuaban siendo practicadas en el lugar sagrado de Jerusalén y que las tribus permanecían vinculadas a este centro de culto.

Sin embargo, las tribus no habían podido conservar su integridad. Sus clases rectoras habían sido deportadas por los vencedores y, aun cuando numéricamente estas clases rectoras sólo constituyesen una pequeña parte de la población tribal, no dejaban de ser las que daban el tono, tanto en política como en cultura

intelectual y fue precisamente por esta razón por la que los vencedores creyeron necesario exilarlas y desarraigarlas. Una clase rectora extranjera había sido trasladada a las cuatro provincias correspondientes al territorio del antiguo reino de Israel, y ésta se había llevado consigo sus tradiciones intelectuales y religiosas. Poco a poco fueron asimilándose a la población indígena del país, al igual que los habitantes de las ciudades-estado cananeas que en tiempos de David habían sido incorporados a los reinos de Israel y de Judá, siendo absorbidos por la población local. Esto significa que una gran parte de las tribus israelitas se mezcló con elementos extranjeros, y únicamente las tribus de la zona del primitivo reino de Judá se vieron libres de este tipo de coexistencia. No obstante, sus clases aristocráticas fueron exiladas a lugares más o menos alejados del imperio. Aquellos que habían sido deportados por los asirios en el siglo VIII se desvanecieron por completo, y únicamente las clases rectoras judaítas recientemente deportadas continuaron unidas en Babilonia, y probablemente seguirían manteniendo relaciones con los que habían quedado en su vieja patria. Lo mismo debió de ocurrir con los judaítas que después del asesinato de Godolías habían emigrado al vecino Bajo Egipto.

Aunque las antiguas costumbres y las viejas tradiciones propias de Israel siguieron conservándose en parte, tanto en Babilonia como en el Bajo Egipto, el centro de la historia y de la vida israelita continuaba en manos de las tribus que permanecieron en el antiguo país. Para ellos, los acontecimientos del año 587 A. C. no significaron en absoluto el fin. Los lazos con el pasado de Israel, así como el culto en el lugar santo de Jerusalén, quedaban debidamente preservados. Parece verosímil que el Deuteronomista haya escrito su obra histórica en Palestina [1], donde era posible disponer de todas las fuentes de la historia de Israel que el autor utilizó en su obra. Era allí donde la Ley deuteronómica, en particular, conservaba su fuerza; las tribus se habían comprometido a ello mediante un pacto establecido por el rey Josías, que tenía un papel importante en la obra deuteronómica como expresión real de la voluntad divina. En realidad, no poseemos información directa alguna sobre las tribus israelitas en Palestina durante el medio siglo inmediato a la caída de Jerusalén, ni sobre el ambiente exterior en que se desarrollaron los acontecimientos, o sus relaciones con su vida interior. Es una laguna lamentable, puesto que la reorganización que se produjo a principios del período persa indudablemente está relacionada con aquella situación y la forma como había evolucionado. Nuestras fuentes fallan por completo. La única fuente perenne de que disponemos sobre la historia de Israel, hasta el final de la monarquía, es la narración deuteronomista, con las antiguas tradiciones que en ella figuran, pero esta narración termina con la caída de Jerusalén, mientras que la compilación mucho más tardía del Cronista que, con su parte final (Esdras-Nehemías), nos facilita una continuación del relato deuteronómico en determinada dirección, tuvo la posibilidad de utilizar algunas fuentes del período persa, aun cuando ignoraba por completo los cincuenta años finales del dominio neobabilónico a causa de la falta de información y de la falta de interés. Fuera del AT no existen otras fuentes de información disponibles sobre la situación de las tribus en Palestina durante el período en cuestión, no solamente porque la monarquía neobabilónica que entonces dominaba Siria-Palestina dejó tras ella pocos informes históricos, sino también

[1] Cf. M. NOTH, *op. cit.*, pág. 110, nota 1.

porque pocos fueron los acontecimientos de alguna importancia en las provincias del oeste del imperio que pudieran afectar o tener una significación especial para el conjunto del mismo. El único problema sería poder saber si los reinos vasallos del sur de Palestina, que eran vecinos del primitivo reino de Judá no perdieron también su independencia política en el período neobabilónico, y si, a excepción de algunos puertos fenicios del conjunto de Siria-Palestina, no habrían terminado siendo absorbidos por el sistema provincial del imperio. En la época de la caída de Jerusalén, todavía existían los reinos de ʿAmmōn, Moab y Edom. Según Jer 40,14, el entonces rey de ʿAmmōn había intervenido en el asesinato del gobernador judaíta Godolías, y en Jer 27,3 se hace referencia a la existencia de unos reyes de ʿAmmōn, Moab y Edom, así como de Tiro y Sidón, en tiempos del cuarto año de Sedecías [1]; y parece evidente que estos reinos del este no se vieron afectados por la catástrofe que entonces se abatió sobre el reino de Judá.

En primer lugar no tenemos la menor noticia de ello, y además, en Jer 40, 11, se indica claramente que en el año 587 A. C. muchos judaítas habían huido a Moab, ʿAmmōn y Edom, sin duda para escapar de la acción directa de los babilonios. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, estos reinos desaparecieron, aun cuando no poseamos informes ciertos sobre estos acontecimientos. No obstante, Josefo nos proporciona algunos detalles interesantes [2], según los cuales cinco años después de la conquista de Jerusalén (582 A. C.), y en el vigésimo tercero de su reinado, Nabucodonosor subyugó a los ammonitas y a los moabitas en ocasión de una campaña contra Celesiria [3], que fue seguida de otra campaña contra Egipto. Se hace imposible comprobar la exactitud de estos informes y saber exactamente cuál es su contenido verdaderamente histórico; pero no podemos considerarlos imposibles. Cabe ver en ellos la supresión de la independencia de estos reinos como consecuencia de una rebelión contra la supremacía babilónica, y lo único que permanecería ignorado para nosotros sería el destino final de la monarquía edomita. En cuanto a Israel, estos acontecimientos en ʿAmmōn, Moab y posiblemente también en Edom significaban que se hallaba completamente rodeado por los dominios del gran imperio extranjero, que vivía ahora en el mundo de Siria-Palestina dentro de un sistema provincial totalmente cerrado, y que durante mucho tiempo no sería posible pensar en un cambio de la situación política, salvo en el caso de que los grandes acontecimientos históricos viniesen a trastornar la dominación existente.

Por muy importante que para la historia de Israel haya sido la presencia de las tribus en Palestina, no es posible subestimar el hecho de que ciertas partes de Israel viviesen en otras comarcas lejos de la vieja patria, especialmente en Egipto y en Babilonia. En estos países vivían conjuntos cerrados que guardaban su cohesión y permanecían vinculados a sus antiguas tradiciones. Algunos elementos aislados, que por un motivo u otro habían emigrado, o habían sido desplazados por los trastornos históricos, pronto pudieron darse por desaparecidos. Es evidente que de los grandes grupos compactos también se desprendieron algunos elementos vagabundos que pronto fueron absorbidos por sus vecinos

[1] La fecha dada en el presente texto de Jer 27,1 corresponde a un texto corrompido y debe modificarse de acuerdo con el texto original de 28,1.

[2] *Ant. Jud.*, 10, 9, 7, §§ 181-182 (Niese).

[3] La inscripción de Nabucodonosor del Wādī Brīsah citada en pág. 263 nota 1, quizás puede considerarse como una confirmación de ello.

extranjeros. En general, no se vuelve a saber de ellos [1]. En cuanto al grupo que se exiló a Egipto después de la catástrofe de Judá no sabemos nada de él hasta el período helenístico, cuando dicho grupo vuelve a adquirir para nosotros el valor de un fenómeno importante y significativo. Si ahora nos ocupamos de ellos aquí es debido a que su origen se basa en el exilio de una partida de judaítas, quizás poco numerosa, pero que continuaba conservando su cohesión. Además, los papiros hallados [2] en la isla de Elefantina, en la parte inferior de la primera catarata del Nilo, nos han permitido conocer bien la colonia militar judía que estuvo allí instalada. Se trataba de israelitas que con sus familias habían sido instalados en esta isla por los faraones, con el encargo de vigilar la frontera meridional de Egipto. Contrariamente a las exigencias deuteronómicas en relación con la unicidad del lugar de culto, en Elefantina tenían un templo en el cual, al lado de Yāhō, adoraban otras dos divinidades: una divinidad femenina y al parecer un dios joven, es decir, una tríada de divinidades, similares a otros grupos de deidades conocidos en el antiguo Próximo Oriente [3]. De esta forma, los colonos

[1] En los documentos cuneiformes, sobre todo en los del siglo V (cf. especialmente *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Ser. A. Cuneiform Texts*, edit. por H. V. HILPRECHT, vols. IX, X, y la *University of Pennsylvania, The Museum. Publications of the Babylonian Section*, vol. II), hallamos numerosos nombres judaitas, principalmente en los documentos de la gran firma comercial de los «hijos de Murašū». Es evidente que estos judaitas habían absorbido la forma de vida babilonica y formaban parte de su mundo.

[2] Edicion del texto en traducción inglesa en A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* (1923). Traduccion alemana de algunas piezas de poca importancia en *AOT*², pag. 450 y sigs. Cf. también *ANET*, pags. 491-492; *DOTT*, pags. 256-269, trad. esp., en *SAO*, pág. 329 y sigs.

[3] Cf especialmente el *Pap. Cowley*, n.º 22, que nos proporciona unal ista de las prestaciones para el templo de Elefantina del año 419 A. C. (un breve extracto en *AOT*², pags. 453-454, *ANET*, pag. 491, *SAO*, pag. 329). Las tres divinidades llevan los nombres de *yāhō*, *ʿănatbētēʾl* e *ʾĭšumbētēʾl*.

practicaban un culto a Yahweh considerablemente paganizado, a pesar de lo cual celebraban las fiestas de la antigua tradición israelita[1], manteniendo sus contactos con Jerusalén[2]. Los papiros de Elefantina proceden del siglo V A. C., es decir, de la época de la dominación persa, pero el origen de la colonia se remonta a una época anterior, por lo menos a la época neobabilónica. En uno de dichos papiros, los colonos manifiestan de manera explícita que sus padres construyeron el templo de Elefantina, y que el rey persa Cambises lo había visto casi terminado cuando estuvo en Egipto para colocar el país bajo la autoridad persa[3]. Por desgracia se hace difícil determinar la fecha y las circunstancias en que se fundó esta colonia militar. Lo mismo ocurre con el extraño culto a esta divina tríada, que ciertamente no se originó en Egipto, sino que fue trasplantado de Siria-Palestina, aun cuando resulta sumamente oscuro. Tanto en el período neobabilónico como el persa, la colonia militar de Elefantina era uno de los grupos cerrados que vivían desarraigados de Israel, lejos de la madre patria, y éste es el motivo por el que se hace necesario mencionarlo. Contrariamente al grupo del Bajo Egipto sobre el cual sabemos tan poco, esta colonia del Alto Egipto no subsistió durante mucho tiempo. Después del siglo V, ya no volvemos a oír hablar de ella. Sin duda debió de disgregarse y dispersarse hasta su desaparición total[4].

Los judaítas que fueron deportados en los años 598 y 587 A. C. vivieron en Babilonia, y este grupo babilónico tuvo un papel de cierta importancia en los comienzos de la época persa. Sin duda, al igual que los del Bajo Egipto, este grupo permaneció muy unido, conservando las tradiciones de su pasado, salvo algunos casos aislados individuales, en que fueron absorbidos por el ambiente que les rodeaba. Poseemos abundante información sobre los grupos babilónicos, qué nos demuestra que continuaban observanndo las tradiciones de sus padres. No obstante, no conviene exagerar la importancia de este grupo. El Cronista, basándose en un concepto de legitimidad que resulta incomprensible en el contexto de su época, y en la oposición declarada contra el cisma samaritano[5], ha reproducido los hechos de tal forma que la verdadera historia de Israel después de la ruina de Jerusalén, necesariamente tenía que ser la del «Exilio en Babilonia» de las gentes de Judá, y la del posterior regreso de estos «exilados» a la provincia de Judá. Este concepto sobre los hechos, que ha pasado a ser tradicional bajo la influencia del Cronista, resulta parcial. Cierto es que entre los deportados en Babilonia empezó a producirse una importante evolución en su concepto de vida, que en lo sucesivo debía ejercer una importante influencia en el futuro de su historia; pero no hemos de olvidar que el grupo babilónico sólo constituía un conjunto destacado, y que Palestina era y continuaba siendo el centro de la historia de Israel, y los descendientes de las antiguas tribus que permanecieron en el país junto al lugar sagrado de Jerusalén, constituían numéricamente la gran masa de Israel, al mismo tiempo que su verdadero núcleo.

[1] Según el *Pap. Cowley*, n.º 21 (*AOT*², pág. 453; *TGI*, pág. 73; *ANET*, pág. 491; *DOTT*, págs. 258-260; *SAO*, pág. 329), la fiesta de Pascua y la de los Ázimos se celebraban desde el 14 (15) al 21 del mes de Nisán.

[2] Cf. la carta dirigida al gobernador de Judá en Jerusalén el año 408 (*Pap. Cowley*, n.º 30 [*AOT*², pág. 450 y sigs.; *ANET*, pág. 492; *DOTT*, págs. 260-265; *SAO*, págs. 331-333]).

[3] Cf. *Pap. Cowley*, n.º 30, líns. 13-14; (*AOT*², pág. 451).

[4] El *Pap. Cowley* n.º 30 refiere ya los ataques de los egipcios vecinos a la colonia, y a la destrucción de su templo.

[5] Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I (1943), pág. 174 y sigs.

En el libro de Ezequiel encontramos detalles más abundantes sobre la vida de los deportados en Babilonia, durante los primeros tiempos del Exilio. Aun cuando contrariamente a la tradición tardía, las amenazas expresadas por el profeta antes de la caída de Jerusalén, debieron de ser expresadas en la misma ciudad, es muy probable que el profeta fuese deportado a Babilonia en 587 A. C. Sea lo que fuere, el libro de Ezequiel fue redactado en Babilonia, en pleno ambiente del Exilio, y, por lo tanto, constituye una fuente de información sobre la manera de vivir de los exilados. Se aprecia claramente que éstos no eran considerados como «prisioneros», sino que representaban un elemento de población trasplantado a la fuerza, que podía evolucionar libremente en la vida cotidiana, aun cuando estuviesen forzados a determinados trabajos obligatorios. Los deportados tenían sus poblados, en los cuales «habitaban» (Ez 3,15); podían construir casas y plantar huertos, cuyos productos quedaban a su disposición, y también podían tomar marido o mujer (Jer 29,5-6). El libro de Ezequiel se refiere en especial a los deportados que vivían en la región del «río Kĕbar» (Ez 1,1.3 y otros), el Nāru Kabaru, uno de los canales que cruzan las tierras bajas aluviales del Éufrates y el Tigris inferior, irrigando su fértil suelo [1]. Unos de los lugares habitados por los deportados fue Tel ʾĀbīb (Ez 3,15)[2], pero en Esd 2,59; y Neh 7,61 se mencionan los nombres de otras instalaciones de exilados en Babilonia. Los desterrados podían reunirse y así lo hacían siempre que alguno de ellos quería hablar con los demás (Ez 33,30-33). Siempre se sintieron ajenos al país. Para ellos era un «país extranjero» (Sal 137,4), un país «impuro», (Ez 4,13) es decir, un país en el cual resultaba imposible practicar su culto, que estaba vinculado a su madre patria y según las exigencias del Deuteronomio lo estaba muy especialmente con el lugar santo de Jerusalén. Así no es de extrañar que nunca olvidasen a su tan anhelada Jerusalén (Sal 137, 5 y sigs.).

La imposibilidad de celebrar las fiestas religiosas tuvo como consecuencia que ciertas costumbres tradicionales adquirieran una mayor importancia, convirtiéndose en símbolos de la sujeción de Israel a su pasado y a las tribus que todavía continuaban en la vieja patria, así como en signos de su reconocimiento mutuo. Estos hábitos, que no fueron precisamente actos religiosos, habían sido observadas antes, sin que se les diera ningún carácter especial. La costumbre del descanso sabático cada siete días, era una antiguo hábito cuyo origen y valor primitivo se hace difícil concretar. Ahora bien, a partir de entonces, la observancia del *šabbāt* se convirtió entre los exilados en un acto de la antigua fe que les diferenciaba de los extranjeros que les rodeaban, tanto más que el sábado no constituía de por sí un día de fiesta que tuviese que ser solemnizado con ceremonias religiosas. Se trataba simplemente de un día tabú que podía ser observado sin necesidad de ningún ceremonial religioso. El libro de Ezequiel se refiere reiteradamente a los «sábados de Yahweh» como un «signo (de unidad) entre Yahweh y sus fieles». Estos días debían ser «considerados como sagrados» y no debían ser «profanados» (20,12 y sigs.; 22,8.26; 23,38). En aquel ambiente, el acto de la circuncisión adquirió al parecer una importancia parecida. Sin embargo, no figura mencionado en el libro de Ezequiel, y es posible que no adquiriese importancia hasta más tarde. En el mundo siropalestino, en el cual había

[1] Éstas son las «aguas de Babilonia» que figuran en Sal 137, 1 como una característica del paisaje babilonio.

[2] El nombre de Tēl ʾĀbīb es probablemente una denominación geográfica indígena, que los exilados transformaron según su manera de hablar.

vivido Israel, era una costumbre general, lo mismo que en Egipto. Los filisteos, por el hecho de ser «incircuncisos» eran considerados en la vecindad de Israel como extranjeros. Por lo tanto, y en dicho mundo, esta señal no podía tenerse por un distintivo especial de un pueblo. Sin embargo, en Mesopotamia era totalmente desconocido y, por lo tanto, en dicho ambiente podía convertirse fácilmente en un «signo», un «signo de la alianza entre mí (Dios) y vosotros» (Gn 17,11). Por consiguiente, es muy posible, aunque no sea demostrable, que la costumbre de la circuncisión, que no tenía ningún significado cultual especial en el estricto sentido de la palabra, y tampoco estaba vinculada a ningún lugar de culto, adquiriese un significado muy importante entre los cautivos en Babilonia, que luego se extendió incluso fuera del ambiente propio de los exilados, y la influencia que este grupo ejerció en el futuro procede del hecho de que estas costumbres, que tan significativas resultaron en el Destierro, adquiriese luego un valor enorme dentro el conjunto de Israel. La última redacción de la gran tradición del Pentateuco, el llamado Código Sacerdotal, relaciona el sábado con la creación del mundo (Gn 2,3) y considera la circuncisión como el «signo» de la «alianza» entre Dios y Abraham, que era fundamental para la historia de Israel (Gn 17,11). Resulta difícil demostrar, e incluso dar como probable, que el Código Sacerdotal haya sido escrito en Babilonia por los deportados. La insistencia con que se hace referencia a la observancia del *šabbāt* y a la costumbre de la circuncisión, inducen a suponer que tales costumbres habían adquirido una importancia fundamental en todo Israel. En todo caso, fue el Código Sacerdotal y el Pentateuco, compuesto a base de este Código, lo que les otorgó esa importancia excepcional ante Israel.

En todos los aspectos, la situación de Israel, a partir de la intervención asiria de mediados del siglo VIII A. C., no había hecho más que empeorar. Y después de la pérdida en 587 A. C de la poca independencia política que les quedaba, su situación material se hacía casi desesperada. En lo sucesivo, Israel quedaba a merced de los acontecimientos históricos mundiales, incapaz de actuar por sí mismo para defender y garantizar su independencia, y esto podía aplicarse tanto a las tribus que habían permanecido en Palestina como a los grupos de Egipto y Babilonia. Lo esencial en la vida de Israel lo constituían las tradiciones de su pasado. Hasta entonces había vivido mirando a su pasado histórico, y eran sus tradiciones las que llenaban su vida. De ellas se conservaba lo que se podía, y lo que había podido perpetuar adquirió una importancia excepcional. Estas tradiciones tenían un contenido lo bastante rico como para poder conservarse vivas e incluso para mantener unidas a todas las partes que estaban alejadas. Israel había compartido el destino del conjunto de pueblos siropalestinos: la pérdida de la independencia política, la dispersión y la deportación de las clases dirigentes. Pero ninguno de los demás pueblos, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, ha logrado conservar su manera de ser y de vivir, con la fidelidad que lo ha hecho Israel. Este fenómeno solamente se ha producido una vez en la historia y es posible examinarlo científicamente. Las tradiciones del pasado, hacia las cuales se dirigía la mirada de Israel, contenían asimismo las indicaciones del futuro. En unos momentos en que todo se desmoronaba, es decir, durante un siglo y medio, los profetas de los siglos VIII y VII, no solamente expresaban amenazas y anunciaban que el juicio de Dios había comenzado, sino que al mismo tiempo aprovechaban la ocasión para exponer los planes futuros de Dios en relación con Israel. Es posible, no obstante, que por influencia direc-

ta de la catástrofe final, hubiera sido difícil conservar la esperanza en una futura restauración y que muchos israelitas perdiesen toda su confianza. Sin embargo, esta esperanza se conservó a pesar de las circunstancias más opresivas, y quizás fueran dichas circunstancias las que excitaron su supervivencia. La confianza en un nuevo futuro, tal como les había sido prometido, contribuyó sin duda a que Israel conservase plena conciencia de sus propias características entre los muchos pueblos del gran imperio mundial. Bastaba la razonable perspectiva de un cambio fundamental en la situación histórica del mundo para que renaciera de nuevo la llama de la confianza en la vida.

Capítulo II

EL DOMINIO DE LOS PERSAS Y MACEDONIOS

§ 25. *Restablecimiento del Templo y del culto en Jerusalén*

El imperio neobabilónico no se sostuvo durante mucho tiempo. Después de la muerte de Nabucodonosor (562 A. C.) su decadencia fue rápida. Nabonid *(nabū-nā'id)*, su último rey, que subió al trono en el año 555, tenía un carácter muy especial y dejó que se desmoronase la organización política, enemistándose también con los sacerdotes de Mardūk, el dios imperial de Babilonia. Mientras tanto, en la vecina meseta irania se desarrollaban unos acontecimientos que debían tener una importancia decisiva en todo el antiguo Oriente. Anteriormente, el poderío medo había contribuido de forma decisiva al hundimiento del imperio asirio. Como fruto de su victoria había anexionado a su patria la región norte del territorio asirio, y continuó extendiendo su dominio sobre Armenia y los montes de Asia Menor, hacia el oeste junto al río Halys. Al sudoeste, los medos habían sometido a los príncipes persas de la dinastía de los aqueménidas que reinaban en el antiguo Elam [1]. Fueron estos príncipes quienes hacia mediados del siglo VI A. C. provocaron la caída del dominio persa. Después de aliarse con Nabonid, rey neobabilonio, quien veía con temor el poder militar del imperio medo junto a sus fronteras, el aqueménida Ciro venció al rey Astiages con la ayuda de la propia caballería meda, que se había sublevado contra el despotismo de su monarca. Ciro se hizo nombrar rey de medos y persas por la nobleza del país, y se hizo cargo del gran imperio iranio en Ecbatana, la capital meda. Babilonia pudo entonces contemplar cómo crecía en su vecindad la monarquía persa, más peligrosa todavía que la que antes habían temido. Para empezar, Ciro extendió su poderío hacia occidente y oriente. Su vecino occidental era el reino de Lidia, que se creó en el siglo VII, y se hallaba situado al oeste de Asia Menor. Fue la primera gran potencia de Asia Menor, después del hundimiento del imperio neohitita. El rey Creso de Lidia, cuya riqueza se ha hecho proverbial, era contemporáneo de Ciro, y cuando éste hubo sometido a Media, poniendo en evidencia la fragilidad del imperio iranio, Creso atacó al imperio medopersa, pero quedó completamente destrozado por Ciro en el año 546 A. C., perdiendo su estado que pasó a manos del rey de Persia, con lo cual sus dominios se extendieron entonces hasta la costa occidental de Asia Menor.

[1] Cf. P. J. JUNGE, *Dareios I. König der Perser* (1944), pág. 14 y sigs.

Cuando Ciro hubo sometido otros amplios territorios al este de Irán, reunió en sus manos un poderío extraordinario.

Es evidente que en el imperio neobabilónico tales acontecimientos serían seguidos con la máxima inquietud. En cambio, los pueblos sometidos tenían sus buenas razones para confiar en un inminente colapso del poder neobabilónico. Los judaítas que habían sido deportados a Babilonia ponían sus miradas llenas de esperanza en el triunfador y poderoso Ciro. Así no es de extrañar que el profeta desconocido, a quien se designa con el nombre de Deuteroisaías (Is caps. 40-55) al referirse a las antiguas profecías de los siglos VIII y VII anunciase una intervención, esta vez muy inminente, del Dios de Israel como Señor de la historia. En sus predicciones señaló que Ciro era el rey a quien Dios había encargado ejercer el poder en lo sucesivo, y que por lo tanto era un instrumento divino. El profeta lo menciona por su nombre en repetidas ocasiones (Is44,28;45,1), ya nuncia sin ambages la inminente caída de Babilonia (Is cap. 47). Por desgracia se hace imposible aclarar si el Deuteroisaías, que era ciertamente uno de los deportados en Babilonia, fundó sus profecías sobre lo que entonces ocurría en Irán, o bien si se refería simplemente al fondo de la tradición profética y la espera escatológica del advenimiento del reino de Dios, y por lo tanto a una restauración de Israel, incorporando a ella la figura de un Ciro victorioso [1]. Sea lo que fuere, hemos de reconocer que sus palabras hallaron una acogida favorable entre los deportados, contribuyendo a reanimar sus esperanzas en un cambio favorable de su situación.

De hecho, el ataque de Ciro al imperio neobabilónico, como era de esperar, no tardó en producirse. Después de haber ampliado su hegemonía en varias direcciones hasta los límites de su horizonte, el único estado que le quedaba por someter era el imperio neobabilonio, con sus dominios de Mesopotamia y Siria-Palestina. Estaba seguro de su superioridad y veía que bastaría sólo iniciar el ataque para destruirlo rápidamente. En el año 539 A. C., acometió a Nabonid, y la lucha fue dirigida por uno de sus altos dignatarios llamado Gobrias. Nabonid murió en un combate, y poco después los vencedores ocupaban la ciudad de Babilonia, que Nabucodonosor había embellecido extraordinariamente, convirtiéndola en la capital real del imperio neobabilonio. Ciro hizo su entrada en esta antigua y famosa ciudad, siendo recibido como un libertador por los sacerdotes de Mardūk y por numerosos babilonios que estaban descontentos del gobierno de Nabonid. Así fue como el imperio neobabilonio se le entregó. Mesopotamia fue sometida sin dificultad y Siria-Palestina reconoció al poderoso triunfador, quien, según nuestros informes, no tuvo necesidad de hacer demostración militar alguna. Cuando en el año 525 A. C., Cambises, su sucesor, sometió a Egipto al dominio persa, el antiguo Oriente se convirtió en un único gran imperio que superaba considerablemente en extensión a los límites del imperio neoasirio, que, en la época de su máximo esplendor había sido la mayor potencia de la historia del antiguo Oriente. Los israelitas que seguían viviendo en su antiguo hogar patrio, así como los grupos que vivían dispersos, en lo sucesivo se hallaron en manos de un nuevo emperador.

No obstante, la creación de un gran imperio persa significaba algo más que un cambio de soberano y un mayor aumento en el poder. Los reyes de Persia adoptaron un procedimiento completamente distinto al de sus predecesores

[1] Cf. J. BEGRICH, *Studien zu Deuterojesaja* (1938).

asirios y babilonios, en su trato con los numerosos pueblos sometidos, y esto fue de la mayor importancia para Israel. Los primeros conquistadores habían tratado de afianzar su dominación a base de desarraigar, cuantas veces era posible, a los pueblos instalados en los territorios sometidos, impidiendo su emancipación, y tratando de crear, mediante la deportación de las clases rectoras, una masa uniforme de súbditos dentro del imperio, por encima de los cuales, en las provincias reinaba la autoridad gubernativa, al frente de la cual se hallaba el emperador. En primer lugar, empezando por las capitales de provincia, introducían el culto oficial del estado que situaban junto a los cultos del país que continuaban tolerando. En cambio, los reyes persas respetaron las tradiciones y las características de los pueblos sometidos con cierta benévola tolerancia. No es necesario decir que conservaban el poder real en sus manos, que permanecía concentrado en la persona del rey; los funcionarios superiores del imperio, desde que Darío I había creado las satrapías, tenían plenos poderes con el título de sátrapas. Todos eran persas. Sin embargo, uno de los principios de la política oficial persa, sin duda adoptado en su propio interés, permitía e incluso ordenaba a sus súbditos que conservasen sus costumbres dentro de los límites dictados por las necesidades de la política imperial. Esto se pone de manifiesto en la reglamentación oficial sobre el problema lingüístico, en un imperio que comprendía tantos pueblos diferentes. Las inscripciones monumentales que han sobrevivido de la época de los primeros reyes aqueménidas son trilingües; están escritas en babilonio, persa antiguo y elamita [1], y las tres lenguas están redactadas en cuneiforme, escritura que procede de Mesopotamia [2]. Hasta entonces, los grandes reyes del antiguo Oriente siempre habían hecho redactar sus inscripciones en su propio idioma, o sea el lenguaje de la nación que ostentaba el poder en aquel momento. La circunstancia de que las inscripciones aqueménidas estén en tres idiomas sitúa a los pueblos sometidos al mismo nivel que a los vencedores. En la correspondencia oficial dentro del imperio, todavía se permitía el uso de mayor cantidad de idiomas, según fuese la situación geográfica, idiomas que se utilizaban en la correspondencia oficial con el gobierno central. Por este motivo, tanto en Siria-Palestina como en Egipto, el arameo fue considerado idioma oficial. Difundido por una gran extensión, desde la instalación de las tribus arameas hacia finales del siglo II en la Siria central y la septentrional, y a lo largo del Éufrates medio, el arameo había sido escrito también en caracteres alfabéticos procedentes del mundo cananeo. Desde los últimos tiempos del imperio neoasirio se había convertido en el idioma de los comerciantes y traficantes, que en su mayoría eran de origen arameo. Incluso había extendido sus dominios por territorios no arameos: Mesopotamia, Siria-Palestina y Egipto. En sus comienzos no había sido un idioma popular sino internacional, pero era conocido por los funcionarios reales, los escribas y los comerciantes. Podía ser escrito y leído fácilmente debido a sus sencillos caracteres alfabéticos [3]. Por estas circunstancias era el único idioma que podía ser empleado como lenguaje oficial en la mayor parte del imperio persa, así como en Siria-Palestina, donde se hallaba muy difundido. El uso oficial del arameo en las regiones del sudoeste del imperio persa, tuvo

[1] Elam estaba sometido a su dominio, incluso antes del gran incremento del poderío persa.

[2] Cf. F. H. WEISSBACH, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (1911).

[3] Cf. especialmente 2 Re 18,26, según el cual antes de fines del siglo VIII A. C. (en el supuesto que la leyenda del profeta a que se refiere no se base en condiciones que no se produjeron hasta un siglo más tarde), el pueblo de Jerusalén todavía no hablaba el arameo, pero esta lengua era conocida de los ministros del rey de Judá y del alto jefe asirio que por entonces asediaba la ciudad. En cuanto

gran influencia en el desarrollo de este idioma. No solamente contribuyó a su penetración progresiva como idioma hablado en Siria-Palestina, donde el arameo desplazó casi por completo los antiguos dialectos cananeos, sino que, al mismo tiempo, gracias a los intercambios administrativos, su uso permitió establecer con precisión sus formas y su ortografía. Este idioma es conocido como «arameo imperial» [1], y de él derivarían los demás dialectos arameos.

Más importante que el respeto de las costumbres lingüísticas fue la actitud sistemática que la política persa adoptó hacia los cultos locales tradicionales. En esta cuestión se enfrentaba con un aspecto especialmente delicado para los pueblos vasallos, ya que el culto estaba unido de una manera muy íntima a su propia existencia, y su importancia dependía de la tutela política. Los reyes persas dedicaron un cuidado especial al asunto, del que se sirvieron para atraerse las simpatías de los pueblos sometidos. Mediante esta inteligente conducta trataron de consolidar su imperio, cosa que al parecer lograron satisfactoriamente. Sobre el particular disponemos de algunos testimonios de gran interés. Después de su entrada en Babilonia, Ciro restableció los cultos mesopotámicos, reponiendo en su lugar las estatuas de los dioses que Nabonid, el último rey neobabilonio, arbitrariamente había hecho transportar a Babilonia. Eso le permitió situarse en manifiesta oposición con Nabonid, haciéndose pasar por protector de las antiguas tradiciones religiosas [2]. Cambises, hijo y sucesor de Ciro (529-522 A. C.), que había logrado someter a Egipto, haciéndose odiar por su conducta despótica y brutal, prosiguió no obstante, la misma política. En el propio Egipto, cuya conquista fue una sucesión de crueldades y de insensatas destrucciones, tenemos pruebas de que Cambises respetó las tradiciones religiosas y, en algunos casos, incluso las restableció. No se dio por satisfecho con continuar las tradiciones nacionales, y agregar a su nombre un nombre egipcio, que le convertía en rey de Egipto; se ocupó también del culto a la diosa Neith de Sais, ciudad del Delta, cuna de la última dinastía que había destronado, convirtiéndola en su capital egipcia. Según la inscripción de Uzahor [3], accediendo a ciertas reclamaciones, suprimió del santuario de Neith los elementos extranjeros que se habían introducido, ordenando que el «templo fuese purificado» y que «los dominios de la diosa fuesen devueltos a ella, a la gran madre de los dioses, así como a los grandes dioses de Sais». Fue su voluntad que, «al igual que en tiempos pasados, se celebrasen todas las fiestas y procesiones». Por su parte, los colonos israelitas de Elefantina señalan que, a la llegada de Cambises, a Egipto, su templo no sufrió daño alguno, mientras que los de los dioses egipcios fueron destruidos [4].

a este último, a cosa parece natural, aun cuando el relato supone ingenuamente que también sabía el «judeo». Este pasaje resulta típico de la situación de Siria-Palestina hacia finales del periodo asirio. En este aspecto, resulta de gran importancia la carta de un príncipe de la Palestina del sur hallada en Ṣaqqārah (Egipto) en 1942 — por desgracia su nombre y el del lugar de su residencia no figuran en el fragmento del texto —, dirigida al faraón egipcio de la época del imperio neobabilónico. Estaba escrita en arameo, que no era la lengua materna ni del autor ni del destinatario (véase el texto en H. L. GINSBERG, *BASOR*, III [1948], pág. 25). El arameo escrito con caracteres alfabéticos se usaba en este período en la correspondencia internacional, al igual que la escritura cuneiforme babilónica había servido durante el periodo de el-ᶜAmārnah.

[1] Cf. H. H. SCHAEDER, *Iranische Beitrage*, I (*Schriften der Konigsberger Gelehrten Gesellschaft geisteswiss. Kl.*, VI, 5 [1930]), pág. 27 y sigs.; y también, *Esra der Schreiber* (1930), pág. 41.

[2] Cf. el llamado «cilindro de Ciro» (WEISSBACH, *op. cit.*, pág. 2 y sigs.; *AOT*², pág. 368 y sigs.; *TGI*, pág. 70 y sigs.; *ANET*, pág. 315 y sig.; *DOTT*, págs. 92-94, lam. 6, lín. 33 y sigs.). Traducción española en *SAO*, pág. 243 y sigs.

[3] Cf. la traducción de R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, III (1927-29), pág. 291, nota 1.

[4] *Pap. Cowley*, n.º 30 (*AOT*², pág. 450 y sigs.; *ANET*, pág. 492; *DOTT*, págs. 262-263); trad. esp. en *SAO*, pag. 331 y sigs.) lins. 13-14.

Darío I fue el primero que se preocupó de conservar y favorecer realmente las tradiciones religiosas de los pueblos sometidos. La mejor prueba de ello la constituye el decreto que envió a Gadatas, administrador persa de las propiedades de la corona en el distrito de Magnesia, en el Meandro, al oeste de Asia Menor, decreto que más adelante, en época romana, fue grabado en piedra y por ello ha llegado a nuestras manos [1]. Está escrito en griego, que era probablemente el idioma oficial de la administración persa en el oeste de Asia Menor. La importancia de este decreto consiste en el hecho de referirse especialmente a «los sentimientos reales» para con los dioses, lo que caracteriza su actitud fundamental hacia las instituciones y costumbres religiosas. Declara además que esta actitud es la misma que la de sus «reales antecesores» y Gadatas se expone a provocar la indignación real, caso de no cesar inmediatamente de abrumar con impuestos a los «jardineros sagrados de Apolo» y someterlos a trabajos profanos, con lo cual violaba evidentemente los privilegios tradicionales de las personas consagradas oficialmente al culto.

Sobre los aqueménidas que le siguieron, sólo poseemos el testimonio de la reglamentación pascual de Darío II, del año 419 A. C. hallada entre los papiros de Elefantina [2]. El texto, por desgracia mal conservado, nos ofrece un decreto del rey enviado a los sátrapas persas de Egipto, ordenando que la fiesta pascual de los Ázimos sea celebrada exactamente de acuerdo con las prescripciones habituales. Es de lamentar que no podamos saber las causas que dieron lugar

[1] El texto griego de ED. MEYER, *Die Entstehung des Judentums* (1896), págs. 19-20.

[2] *Pap. Cowley*, n.º 21; cf. *AOT*², pág. 453; *TGI*, pág. 73; *ANET*, pág. 491; *DOTT*, págs. 258-260; trad. esp. en *SAO*, pág. 329.

a esta disposición, pues se hace difícil de creer que el gobierno persa se haya ocupado espontáneamente de las particularidades de los innumerables cultos practicados en un imperio tan grande. En cambio, sí lo hacía cuando algún informe o reclamación le enteraba de alguna arbitrariedad, y éste debió de ser el caso del decreto anterior o del enviado Gadatas. En estas ocasiones, el gobierno intervenía con alguna disposición destinada a preservar o restaurar las antiguas instituciones religiosas locales.

A esta serie de disposiciones pertenece el importante decreto de Ciro, relacionado con la reconstrucción del Templo de Jerusalén, que tan grandes consecuencias había de tener. El texto de este decreto, en arameo imperial, ha llegado a nosotros en Esd 6,3-5, formando parte de la correspondencia oficial en tiempos de Darío I, entre el gobernador de la gran satrapía de «Allende el Río», que comprendía la mayor parte de Siria-Palestina [1], y la corte real. Dicho sátrapa debió residir en Damasco. La correspondencia, que se refiere a la cuestión de la autorización para reconstruir el Templo de Jerusalén, consiste en un informe del sátrapa, preguntando si tal cosa puede permitirse, y una contestación citando literalmente el edicto de Ciro, que sirve para recordar los principios (Esd 5,6-6,12). Vista la extraordinaria importancia que para la comunidad religiosa de Jerusalén tenía esta correspondencia, es evidente que su contenido llegó a conocerse en la ciudad, en donde se guardó una copia del mismo. Fue más tarde cuando se unió, junto con otra correspondencia relacionada con la construcción de la propia ciudad, al resumen de documentos arameos, siendo completada con un comentario narrativo. Este resumen aparece en Esd 4,6-6,18, y el redactor de la crónica pudo utilizarlo como fuente principal de su exposición (Esd caps. 1-6) [2]. El edicto de Ciro procede del «primer año del rey Ciro», es decir, el primer año de su dominio sobre el primitivo imperio neobabilonio (538 A. C.), y en él se ordena que «la casa de Dios de Jerusalén sea (re-)construida en el lugar donde se tenía la costumbre de hacer los sacrificios y de ofrecer (?) el sacrificio del fuego», lo que equivale a decir el lugar del antiguo santuario, donde hasta entonces se celebraban las ceremonias religiosas. El dinero para los trabajos debía ser «facilitado por la casa del rey», es decir, por los fondos públicos. Para terminar, el decreto ordenaba la restitución y devolución al Templo reconstruido de los valiosos utensilios del anterior santuario real, que Nabucodonosor se había llevado como botín a Babilonia, donde todavía permanecían. El edicto de Ciro tenía el carácter de un acto de reparación, y merece ser destacado entre las numerosas restauraciones religiosas que los reyes de Persia realizaban de forma sistemática.

¿Cómo es posible que Ciro, después de haber vencido la supremacía neobabilonia, hubiera tenido la idea de preocuparse de un culto local de tan poca importancia, practicado en los confines de su inmenso estado en un país que había caído en sus manos formando parte del imperio neobabilonio, pero en el cual nunca había penetrado? Parece evidente que no tomó tal decisión por propia iniciativa, y es probable que algunos de los deportados judaítas de Babilonia, al ver que Ciro restablecía los antiguos cultos de Mesopotamia, hubiesen llamado la atención de la corte persa sobre el hecho de que un gobernador neobabilonio

[1] La denominación oficial aramea de esta satrapía era *ʿéber nahărāh* «allende el río (Éufrates)» (vista desde Mesopotamia).

[2] La autenticidad de estos documentos, de la cual se ha dudado muchas veces, incluso hoy, ha quedado claramente demostrada por ED. MEYER, en *Die Enstehung des Judentums* (1896), pág. 8 y sigs. Sobre el problema de los orígenes literarios del fragmento arameo de Esd 4,(6).7-6,18 y sus partes, cf. M. NOTH, *Überlieferungsgechichtliche Studien*, I (1943), pág. 151 y sigs.

había destruido un santuario en Jerusalén, que convendría reconstruir asegurando, en prueba de ello, que era posible localizar los objetos sagrados que habían sido tomados como botín en el santuario santo. No resultaba difícil hallar estas pruebas en Babilonia. Tanto para los exilados como para las tribus que habían permanecido en su país, y los demás grupos dispersos, la restauración del Templo constituía una cuestión de máxima importancia, puesto que el culto central de la liga, que desde antiguo había quedado concentrado en Jerusalén, seguía siendo el centro de un Israel fuertemente apegado a sus tradiciones. Es evidente que el hecho de que Ciro diese instrucciones oficiales para la restauración del Templo de Jerusalén no significaba el cumplimiento de las aspiraciones que el Deuteroisaías había vinculado a la persona de Ciro como instrumento de Dios, para llevar a cabo un cambio radical y decisivo en la historia; pero por lo menos demostraba que la esperanza en un cambio esencial y una mejoría en su situación, tenía motivos para ser atribuida a la aparición y la actuación de este rey. Algunos han considerado dudoso que Ciro hubiese empleado los fondos públicos para la reconstrucción del Templo, y se han servido de este argumento para poner en tela de juicio la autenticidad del edicto citado por Esd 6,3-5; pero es evidente que aquella política de estimular las religiones locales también incluía la necesidad de facilitar la ayuda financiera necesaria. En el caso presente había una razón especial para hacerlo: Nabucodonosor había destruido y saqueado el Templo, y Ciro, como heredero del dominio neobabilonio, al adoptar deliberadamente una política diferente en materia religiosa, tenía buenas razones para separar los daños producidos por Nabucodonosor. Además, el Templo era un antiguo santuario real, cuyo cuidado recaía ahora en el emperador persa, como sucesor legítimo de los anteriores reyes judaítas; y si bien Ciro se hizo responsable de los gastos de reconstrucción del Templo, al principio sólo se limitó a dar algunas indicaciones generales sobre la arquitectura del nuevo santuario (Esd 6,4).

El decreto de Ciro se refiere exclusivamente a la reconstrucción del Templo. Más adelante, en su narración sobre la restauración después del Exilio, el Cronista hace una paráfrasis personal en hebreo del texto del edicto que conocía a fondo (Esd 1,2-4), aprovechándose entonces para añadir a la orden de restaurar el Templo el permiso para que los deportados pudiesen regresar libremente. Puesto que creía que la antigua patria, y en especial la ciudad de Jerusalén eran unas ruinas inhabitables, probablemente llegó a la conclusión de que Ciro facilitó la mano de obra necesaria para los trabajos de reconstrucción, permitiendo el regreso a su patria a aquellos exilados que se ofrecieran para tales trabajos. Suponía que en Palestina había quedado muy poca gente (cf. 2 Re 25,12), y que los que continuaban habitando en las provincias del antiguo reino de Israel eran únicamente las familias aristocráticas extranjeras. Según él ninguno de estos elementos tendría interés en tomar parte en los trabajos sagrados de reconstrucción del Templo. Como la línea legítima de la historia de Israel estaba representada por aquellos judíos que fueron deportados a Babilonia, y muchos de ellos solamente querían regresar a su patria en caso de ser posible la restauración del Templo, por esta causa el Cronista completó el texto original del decreto de Ciro en el sentido que le pareció objetivamente necesario e históricamente conveniente. En realidad, en el decreto de Ciro, no se hace referencia alguna a la repatriación de los exilados. De hecho no eran necesarios para la reconstrucción del Templo, puesto que los elementos más importantes de las tribus habían permanecido en el país y habían continuado celebrando ceremonias en el lugar

sagrado, incluso después de la destrucción del Templo por Nabucodonosor, de manera que entonces podrían ocuparse de los trabajos de reconstrucción. Pudo ocurrir que algunos de los refugiados regresasen a Jerusalén y a las tierras de Judá sin que los persas hubiesen puesto el menor obstáculo a su traslado; pero no debieron de ser muchos los que volvieran, dada la situación especial del país, sembrado pueblos y ciudades arrasados y aún por reconstruir, y la propia ciudad de Jerusalén derruida en su mayor parte, lo cual no debía constituir precisamente un incentivo para el regreso [1].

La deplorable lentitud con que al principio progresaron los trabajos prueba de lo poco atractivo de la situación, a pesar del decreto de Ciro. Éste, para lograr que sus disposiciones fuesen cumplidas, se vio obligado a dictar una orden especial. De acuerdo con las indicaciones facilitadas por los ancianos de Jerusalén y de Judá a Darío I, en la carta antes mencionada del sátrapa de «Allende el Río», Ciro había encargado a un cierto Šēšbaṣṣar [2] que devolviese a Jerusalén los utensilios del antiguo Templo y se ocupase de su reconstrucción. Cumpliendo dicha orden, Šēšbaṣṣar se ocupó de que fuesen colocados los cimientos del nuevo edificio (Esd 5,14-16). Šēšbaṣṣar es designado con el título de «gobernador» [3], y debió ser nombrado para tal cargo por Ciro (Esd 5,14). Sin embargo, se hace difícil saber cuál era exactamente su posición administrativa. ¿Era un gobernador de la provincia de Judá, que ya había existido con carácter independiente o había sido reconstituida como provincia autónoma, o quizás era un delegado gubernativo del distrito de Judá, dependiente de la provincia de Samaría? Tal vez no fuese un verdadero gobernador titular, sino un simple delegado encargado de reintegrar el mobiliario del Templo, y de vigilar su reconstrucción de acuerdo con de las instrucciones transmitidas por Esd 5,15[4]. No nos es posible resolver la cuestión, y lo único que sabemos con certeza es que Ciro dio una orden concreta para que su edicto fuese cumplido. Tampoco sabemos exactamente quién era Šēšbaṣṣar. Su nombre de origen babilónico impide pensar en un funcionario persa. Al no comprender la razón de haber recurrido a un babilonio, por lo general se supone que se trata de un judaíta deportado, que, al igual que otros compatriotras suyos, habría adoptado un nombre babilónico [5]; por alguna causa que desconocemos, el gobierno persa debió de creerle la persona apropiada para esta labor. Parece absurdo pretender identificarlo con otra personalidad [6] tan conocida como es la de Šen'aṣṣar, mencionado en 1 Cr 3,18, que figura en cuarto lugar en la lista de hijos del rey judaíta exilado Joaquín [7]. Aunque deba aceptarse

[1] En Esd 2, 1-67 (69) = Neh 7, 6-69 (71), tenemos una larga lista, pero no sabemos si fue el Cronista quien la incluyo en su obra como fuente tradicional o si fue incorporada más tarde. Es una relacion de deportados que regresan a sus lares, pero resulta imposible decidir si es esto lo que realmente representa o cuándo sucedio la repatriacion de las gentes mencionadas. Sobre esta lista, cf. K. GALLING, *JBL*, 70 (1951), pag. 149 y sigs.

[2] Esta forma reproduce el nombre babilonico de *Šamaš-apla-usur*. El Cronista menciona a Šēšbaṣṣar en Esd 1,7-11 en relacion con la lista — real o imaginaria — de los tesoros del Templo recuperados (sobre Esd 1, 7-11, cf K. GALLING, *ZDPV*, 60 [1937], pags. 177-183) y da a este personaje el titulo de «principe de Judá».

[3] El término hebreoarameo *pehah*, no resulta totalmente claro, y tanto puede designar a un satrapa persa como a un gobernador de provincia.

[4] En este ultimo sentido, véase GALLING, *op. cit.*, pag. 179.

[5] Cf., por ejemplo, a Zorobabel, de quien hablaremos más adelante, y tambien Dan 1,7. Cf. M. NOTH, *Die Israelitischen Personennamen* (1928), pág. 63.

[6] El Cronista parece no distinguirlo de Zorobabel, cuando tácitamente este último cumplia las instrucciones de Šēšbaṣṣar (Esd 3,1 y sigs.).

[7] Cf., especialmente, ED. MEYER, *op. cit.*, pág. 75 y sigs., y posteriormente E. SELLIN, *Geschichte des israelitisch-judischen Volkes*, II (1932), pags. 83-84.

el hecho de que los persas encargaran a un davida la ejecución del decreto real en lo que se refiere a la reconstrucción del Templo, no hay razón para identificar a Šēšbaṣṣar con Šen'aṣṣar[1]. Es preferible aceptar el hecho de que todo lo que sabemos sobre Šēšbaṣṣar es lo poco que aparece en Esd 5,14-16.

Los cimientos del nuevo Templo fueron colocados en seguida por orden de Ciro, pero los trabajos se vieron pronto interrumpidos. Los motivos de esta detención figuran en los versículos del profeta Ageo 1,1-11. La situación en Jerusalén y en las tierras de sus alrededores era tan mísera y desalentadora, que nadie mostraba un excesivo entusiasmo por los trabajos de reconstrucción del Santuario, e incluso la disposición oficial para que las obras fuesen pagadas con los fondos públicos no era incentivo suficiente para animarlas. Las gentes se decían: «No ha venido aún el tiempo de reedificar la casa de Yahweh» (Ag 1,2). Todo el mundo tenía demasiadas preocupaciones y necesidades personales, y «todos estaban ocupados con su propia casa» (Ag 1,9); todavía subsistían algunas gentes que vivían en «casas artesonadas» (Ag 1,4), pero seguramente eran poco numerosas y Jerusalén continuaría siendo una ciudad llena de ruinas, donde las gentes estaban pobremente alojadas, sin que en las poblaciones de sus alrededores las cosas marchasen mejor. Como complemento de ello hubo una extraordinaria sequía (Ag 1,10 y sigs.), que malogró las cosechas (Ag 1,6), dando lugar a que la población se concentrase más y más en sus preocupaciones personales. Es de temer que los cimientos continuaron estacionarios y que las obras acabarían deteniéndose

Para que se produjese un cambio se hacía necesario un nuevo impulso. Una vez más lo proporcionó otro acontecimiento histórico. Dieciséis años después del edicto de Ciro y de los comienzos de los trabajos, el rey persa Cambises murió sin dejar sucesor (522 A. C.), por lo que la corona pasó a otra rama de los aqueménidas, a Darío I, hijo de Histaspes, que había formado parte del séquito inmediato de Cambises hasta la muerte de este último, ocurrida en Siria. Sin embargo, antes de aceptar la sucesión, Darío se vio obligado a dominar las peligrosas sublevaciones que estallaron en distintas regiones del imperio después de la muerte de Cambises. Éste había tenido un hermano más joven, llamado Bardiya, quien, a diferencia de Cambises, había nacido después de la ascensión de Ciro al trono y que gozaba de gran aprecio como príncipe real. Considerándolo peligroso, Cambises lo hizo asesinar en secreto, antes de su expedición a Egipto. Después de la muerte de Cambises, un individuo llamado Gaumata pretendió hacerse pasar por este hermano, alegando que no había muerto, y tomando el nombre de Bardiya, llegó a usurpar el trono persa. Encontró abundantes partidarios, especialmente en la zona central del imperio, en Media-Persia y en Mesopotamia, a pesar de que diversas partes del imperio aprovecharon la oportunidad para recuperar su primitiva independencia. Darío tuvo que dedicar un año a combatir a estos enemigos en una lucha incesante y dura, pero casi siempre victoriosa, logrando la sumisión de los territorios rebeldes y estableciendo un dominio indiscutible[2] sobre todo el territorio (hacia fines de 521 A. C.).

[1] Si los manuscritos de la Septuaginta parecen sugerir la verosimilitud de esta identidad de nombres, lo que puede haber ocurrido es que los nombres hayan sido alterados inadvertidamente, o quizás que ambos hayan sido aproximados adrede uno a otro.

[2] Cf. P. J. JUNGE, *Dareios I. König der Perser* (1944), pág. 43 y sigs., que se inspira en la gran inscripción de Darío en la roca de Behistún (reproducida en el *Westminster Historical Atlas to the Bible* [1945], pág. 9).

La conmoción que se produjo durante este año de un extremo a otro del gran imperio, dio lugar a que en Israel se reanimase la esperanza en la gran crisis de la última etapa de su historia, anunciada por los profetas. Aun cuando Siria-Palestinan o se viese afectada directamente por todas las perturbaciones de la época, el curso de los acontecimientos era seguido con gran emoción, emoción que no se disipó aun cuando la situación del imperio persa quedó consolidada de nuevo. En la segunda mitad del año 520 A. C., el profeta ʾĂḥiyyāhū habló en Jerusalén, y a principios del año 519 A. C. el profeta Zacarías tuvo la visión nocturna que se narra en Zac 1,7-6,15 [1]. Los dos profetas aguardaban la llegada del reino de Dios presagiada por los desórdenes de aquellos tiempos. Ante esta perspectiva ambos profetas se mostraban impacientes por la inminencia del divino advenimiento, preocupándose por la reconstrucción y terminación del Templo. Aun cuando el interés que sentían por las cuestiones religiosas no fuese siempre del mismo orden que el de los profetas de los siglos VIII y VII, no concebían la presencia de Dios fuera del Templo. Ageo fue quien principalmente urgió la prosecución del trabajo, tratando de luchar contra las dificultades del momento y diciendo que en modo alguno éstas debían interrumpir las actividades reconstructivas, puesto que, en realidad, dichas desgracias eran el castigo con que Dios hería a quienes habían suspendido los trabajos (Ag 1,1-11). El nuevo edificio, comparado con el magnífico santuario davídico que los ancianos de Jerusalén contemplaron con sus propios ojos en la juventud, quizás podía parecer extremadamente pobre y desanimar a sus constructores; pero ¿no era de esperar que todos los pueblos llevaran sus riquezas a la casa de Dios tan pronto empezase su reinado? (Ag 1,15; 2,1-9). Así, pues, Ageo logró que los trabajos se reanudaran a partir del año 520 A. C. (Ag 1, 12-14). Por su parte, Zacarías, en una de sus visiones, contempló como el sumo sacerdote era purificado y consagrado al servicio del nuevo santuario (Zac 3,1 y sigs.)

En aquellos momentos, el davida Zorobabel era «gobernador» de Jerusalén. Se trataba de un nieto del rey Joaquín e hijo de su primogénito Šĕʾaltīʾēl [2]. Tenía el título de funcionario persa y gobernador de la provincia de Judá, quizás como subalterno del gobernador de la provincia de Samaría. Según Ag 1,1 y sigs., fue a Zorobabel a quien el profeta recordó de manera muy especial la necesidad de reconstruir el Templo y, de acuerdo con Ag. 1,12, parece que, en efecto, se encargó de la labor. Pero eran muchas otras las esperanzas que en él se habían puesto. Pues se consideraba que, como descendiente de la casa de David, y probablemente de la rama primogénita, y siendo en aquellos momentos la persona más destacada de Jerusalén y Judá, aunque de momento sólo fuese un funcionario del imperio, sería el futuro rey de un renovado imperio davídico, como reiteradamente habían anunciado los profetas de los siglos VIII y VII. De hecho era a la persona de Zorobabel a quien los profetas Ageo y Zacarías se habían referido más o menos claramente. Ante el inminente derrumbamiento de todo el mundo, Ageo se dirige a él como si fuese la señal o marca elegida por Yahweh (Ag 2,20-23), con lo cual quiere probablemente significar que Zorobabel será el representante del reino de Dios en la tierra. En todo ca-

[1] Para una diferente estimación cronológica y una interpretación histórica de las visiones nocturnas de Zacarías, véase K. GALLING, *Vetus Testamentum*, 2 (1952), págs. 18-36.

[2] En Ageo (y también en Esdras) siempre se hace referencia de Šĕʾaltīʾēl, como padre. Esto es probablemente correcto, a pesar de las manifestaciones de 1 Cr 3,19, según las cuales Zorobabel era hijo del hijo menor de Joaquín. El nombre de Zorobabel es babilónico *(zēr-bābili)*.

so, en Zac 6,9-14, Zacarías nos dice a que Dios le ha hecho el encargo de preparar una corona para ser colocada en la cabeza de Zorobabel como futuro rey [1]. Esta es la única ocasión en que los profetas se refieren a la expectación de un futuro «Mesías», al tratar de una figura histórica presente, lo que demostraría hasta que grado de exaltación se había llegado en la espera de un inminente y decisivo cambio de la situación histórica. Nada sabemos del alcance y la influencia de esta visión profética de Ageo y de Zacarías, ni tampoco de las esperanzas centradas en Zorobabel; pero es fácil imaginar que la impaciencia y la excitación eran grandes, tanto en el propio Jerusalén como entre las tribus de sus proximidades.

Se ignora lo que ocurrió luego. Cuando Ageo y Zacarías pronunciaban sus oráculos, Darío I tenía firmemente en sus manos las riendas del imperio. Pronto sería evidente que los disturbios que se produjeron a raíz de la muerte de Cambises no correspondían a «los comienzos de los dolores» (Mc 13,8) de referencia escatológica. Se trataba simplemente de una crisis pasajera. El imperio había quedado consolidado en manos de un dominador poderoso y de gran inteligencia, con lo cual la historia proseguía su curso de acuerdo con la línea seguida hasta entonces. Por lo tanto, las esperanzas que habían agitado las mentes de las gentes, pronto tuvieron que ser abandonadas como absurdas. Exteriormente, estas reacciones no debieron de ser apreciadas por no haberse manifestado en actos concretos. El gobierno persa, una vez restablecido, no tuvo ocasión de intervenir, por no haberse producido rebelión alguna contra su soberanía. El propio Zorobabel debió de mostrarse cauto, fuesen cuales fueren las esperanzas que representara. En fin, no tenemos la menor noticia de que le ocurriera nada, puesto que, aparte de los comentarios tardíos de los documentos arameos en el libro de Esdras, no existe ninguna tradición del AT de la cual sea posible obtener mayor información. Quizás Zorobabel continuó en Judá como gobernador o delegado gubernativo. También es posible que hubiese sido destituido o substituido, caso de que los incidentes internos de Jerusalén y de Judá hubiesen llegado a conocimiento del gobernador de Samaría y del sátrapa de «Allende el Río» y, por lo tanto, de la corte persa. Aunque el caso debió de tener poca importancia para las autoridades persas.

Esta conclusión resulta evidente, puesto que Darío dio su permiso expreso para la continuación de los trabajos de reconstrucción del Templo de Jerusalén. La consecuencia histórica más destacada para las esperanzas escatológicas, durante el primer año del reinado de Darío, fue la prosecución de los trabajos en el Santuario. En este asunto fue en lo único que el sápatra de «Allende el Río» puso algunas dificultades. Ordenó hacer una investigación en Jerusalén y mandó su informe al rey, pidiéndole al mismo tiempo instrucciones; la contestación de la corte persa no se hizo esperar. Esta correspondencia oficial se conserva en Esd 5,6-6,12; pero por desgracia no se le puede asignar una fecha concreta, aun cuando no ofrece dudas que corresponde a una época posterior a la entrada en escena de Ageo y Zacarías, como así lo da a entender el comentario que figura en Esd 5,1-5, puesto que fueron exclusivamente estos profetas, y Ageo en especial, quienes lograron el permiso para la continuación de las obras. Por lo tanto, el sátrapa no tuvo posibilidad de investigar el hecho hasta

[1] Posteriormente el nombre de Zorobabel fue substituido por el nombre del sacerdote Yĕhō-šūaʿ en Zac 6,11, en vista de las consecuencias históricas.

después que se hubo producido. Lo que resulta curioso es que el sátrapa en su informe se limitase a dar curso a los datos procedentes de los ancianos de Jerusalén, en los cuales se hacía especial referencia al edicto de Ciro sobre la reconstrucción del Templo. No se alude al estado de opinión creada por Ageo y Zacarías, ni se menciona la persona del gobernador Zorobabel. Por lo tanto, las autoridades persas no tuvieron conocimiento oficial de ninguna oposición, e incluso es posible que ni siquiera oyeran hablar del asunto. La contestación de Darío, apoyándose en los informes oficiales, confirmaba de manera explícita el edicto de Ciro; reiterando las disposiciones contenidas en dicho decreto, insistió en que el coste de los trabajos lo pagase el Estado y, yendo más lejos, dispuso que las necesidades de los sacrificios del culto, que en el primitivo Santuario habían corrido a cargo del rey de Judá, en lo sucesivo fuesen atendidas con los recursos del Estado (Esd 6,8-9). Como contrapartida pedía únicamente que en el Santuario se hiciesen rogativas «por la vida del rey» (Esd 6,10). El edificio, con su antiguo carácter de santuario estatal —los ancianos de Jerusalén habían declarado expresamente que «un gran rey de Israel había construido el Templo» (Esd 5,11)—, iba a ser conservado en igual sentido, lo cual estaba totalmente de acuerdo con la política de restablecer las antiguas costumbres religiosas, con la única diferencia de que los derechos y deberes de los antiguos reyes de los pueblos actualmente sometidos, habían sido transferidos a la monarquía persa y su gran máquina administrativa.

El impulso provocado por Ageo y Zacarías subsistía, a pesar de que hubiesen tenido que abandonar las esperanzas escatológicas que de él habían surgido, y así fue como al cabo de unos pocos años, después de la confirmación del edicto de Ciro, la reconstrucción del Templo quedó terminada. Según se nos indica en Esd 5,15, donde aparece una narración evidentemente auténtica en el comentario de los documentos arameos, que se apoya además en una tradición segura, la solemne consagración del nuevo santuario ocurrió el día 3 del mes de ʾĂdār, del sexto año del reinado de Darío, es decir, en la primavera del 515 A. C. Con ello Israel tuvo de nuevo un centro religioso, donde las tradiciones del Templo de Salomón pudieron ser restauradas. Este acontecimiento fue de importancia decisiva para la futura vida de Israel, precisamente por el hecho de haber perdido su independencia política y porque buena parte del pueblo vivía alejado de su patria. Incluso si durante la época de los reyes la liga sagrada de las doce tribus hubiese continuado existiendo, no sólo como ente imaginario, sino con sus propias funciones, y teniendo a Jerusalén, lugar del Arca sagrada, por su centro religioso [1]; es evidente, apesar de todo, que el peso de las circunstancias lo habría desplazado inevitablemente. Al margen de la situación política era sólo un Israel virtual, puesto que el Templo central era, ante todo un santuario real. La independencia política y la institución de una monarquía independiente habían dejado de existir, y el Templo, cuyo carácter de santuario nacional sólo se fundaba en el edicto de un lejano rey de Persia, que había ordenado su reconstrucción, que sólo pedía rogativas para él y que destinó fondos públicos para las necesidades del culto, en especial en lo referente a los animales para los sacrificios, dicho Templo se había convertido de nuevo en el verdadero centro de la vida israelita. Israel era Sntonces la gran comunidad religiosa concentrada en su Santuario. Entre los numerosos pueblos compren-

[1] Cf. M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940), pág. 23 y sigs.

didos en el imperio que se extendía por la mayor parte del mundo conocido, Israel había sido especialmente distinguido, y se conservaba unido mediante actos que Dios había cumplido en favor suyo, gracias también a sus costumbres particulares, y de una manera especial gracias a su extraordinaria adhesión al Templo jerosolimitano. Esto no quiere decir que volviese a su primitiva organización anfictiónica. La distribución tribal se había visto notablemente diluida, aunque es evidente que los elementos principales de las antiguas tribus todavía vivían en su propio territorio, pero existían además grupos poderosos e importantes distribuidos por Babilonia y el Bajo Egipto, entre los cuales el hecho de pertenecer a tal o cual tribu se había convertido en una entelequia; a estos grupos fueron uniéndose en lo sucesivo otros contingentes más o menos importantes de israelitas, desperdigados por el amplio imperio persa e incluso más allá de sus fronteras. Se hacía imposible tratar de revivir las funciones de una liga tribal, que en muchos aspectos habían quedado ya restringidas desde la creación de la monarquía y luego fueron decayendo gradualmente como consecuencia de los acontecimientos que tuvieron lugar después de mediados del siglo VIII. El Arca, como reliquia tribal, hacía ya tiempo que no existía; lo único que subsistía era el lugar santo que antes había ocupado y que conservaba su exclusivo significado como centro del culto. Israel permanecía unido a su alrededor con carácter de comunidad religiosa, dentro del círculo limitado de aquellos que se quedaron en el hogar patrio o habían regresado a él, así como en el ámbito más amplio de la Diáspora.

Esta situación dio lugar a que el elemento sacerdotal de Israel adquiriese una importancia que hasta entonces no había tenido. El primer sacerdote del Templo de Jerusalén se transformó entonces en la cabeza visible de Israel, es decir, se convirtió en el «sumo sacerdote». Hasta entonces, Israel no había tenido una jerarquía sacerdotal. Ignoramos si la primitiva liga tribal había mantenido un sacerdote anfictiónico en el santuario central. Sea como fuere, en el país habían existido simultáneamente con el culto central, numerosos santuarios locales, y algunos de ellos, o cuando menos los más importantes, habían tenido su propio cuerpo de sacerdotes. Esta situación había persistido en el período de los reyes, cuando los sacerdotes del real Santuario de Jerusalén habían sido funcionarios oficiales de la casa de David, cuya autoridad solamente alcanzaba a dicho Santuario central, quedando desconectados de los demás sacerdotes del país. En el momento en que el rey Josías quiso dar cumplimiento al requerimiento deuteronómico sobre la unificación del lugar del culto, fue cuando el gran sacerdote de Jerusalén se convirtió en jefe de todos los sacerdotes israelitas, a pesar de lo cual continuó siendo un funcionario oficial. El fin de la casa de David provocó un cambio. Ignoramos quien se ocupó de la continuación del culto en el lugar del derruido Templo de Salomón. La reconstrucción del Templo debida al edicto de Ciro, y la posibilidad de reorganizar el culto público en Jerusalén, dio lugar también a la reorganización del sacerdocio en dicho santuario. Ignoramos lo que se hizo en este sentido. Los sadoquitas, funcionarios reales pertenecientes a la aristocracia de Jerusalén, eran quienes, de padres a hijos, habían desempeñado las funciones sacerdotales desde tiempos de David y Salomón, pero habían sido deportados en su totalidad por Nabucodonosor. Es posible que, a pesar de ello, algunos miembros de esta familia permanecieran en Jerusalén, donde continuarían actuando como sacerdotes, contribuyendo a sentar la base para la reorganización del sacerdocio. También cabe en lo posible

que, a consecuencia del edicto de Ciro, algunos deportados sadoquitas se hubiesen apresurado a regresar a Jerusalén [1]. Sea lo que fuere, es muy probable que los sadoquitas constituyesen el sacerdocio en el nuevo Santuario, desempeñando un papel muy importante al frente de Israel. En Ageo y en Zacarías, así como en el conjunto de la colección de documentos arameos y en la crónica de Esd caps. 1-6, aparece Yēšūaʿ, hijo de Yōṣādāq como «sumo sacerdote». Es el primero que conocemos, y posiblemente también fue el primero en ser revestido con esta función, que desde entonces hasta el final de la historia de Israel desempeñó un papel de tanta importancia. En lo sucesivo, después de la decadencia de la antigua organización anfictiónica y la supresión de la independencia política, que habían sido los elementos básicos en la vida de Israel, tanto el culto como el sacerdocio pasaron a primer plano.

§ 26. *La reorganización de la vida bajo la influencia persa*

En los cincuenta años que siguieron a la consagración del nuevo Templo, no poseemos apenas ninguna información sobre la historia de Israel. La restauración del Santuario y el restablecimiento del sacerdocio no fueron seguidos de una renovación de la organización decadente del antiguo Israel, ni de su sustitución por nuevos organismos. Desde luego existía un proyecto de reorganización, que probablemente se inició entre los exilados en Babilonia, como así lo hace suponer el libro del profeta Ezequiel que fue redactado en dicho ambiente (Ez 40-48). Este proyecto considera un orden escatológico de las cosas y prescinde de los hechos históricos; por esta circunstancia, sólo fue de una utilidad limitada como base de una organización práctica que se veía obligada a tener en cuenta la situación histórica del momento,

Por consiguiente, durante algún tiempo la vida prosiguió en Israel sin ninguna nueva organización. Como principio, la ley deuteronómica continuaba en pleno vigor y puesto que no había sido aplicada como ley del Estado, era evidente que su validez persistiera, aun cuando se disolviese la organización estatal. Su fuerza o autoridad procedía de un pacto entre Dios y el pueblo y, por lo tanto, estaba al margen de los cambios políticos. De hecho, la exigencia deuteronómica de un lugar de culto unificado fue estrictamente respetada y, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, no apareció ningún otro santuario similar al que había florecido en una generación anterior, ni siquiera en la época en que el Santuario de Jerusalén estaba en ruinas. Sin embargo, después de su restauración, el Templo de Jerusalén fue considerado más y más como el único santuario legítimo. La ley deuteronómica, que Josías sólo había tenido en cuenta desde el punto de vista de su exigencia de una unidad de culto, en otros aspectos no fue quizás tan respetada. En la época de la restauración del Templo, la situación era poco satisfactoria, como así lo demuestra el conjunto de profecías que han llegado hasta nosotros bajo el nombre de «Malaquías» — que no es un nombre verdadero —, y que se atribuye con mucha probabilidad al período entre la terminación del Templo y la aparición de Esdras y Nehemías. En dicho conjunto de profecías hay una referencia a la negligencia con que los sacerdotes realizaban sus funciones, a su desdén hacia la obligación de que los animales destinados a los sacrificios no tuviesen el menor defecto, y a su descuido de

[1] En este caso la declaración de 1 Cr 5,41 puede ser históricamente correcta. De acuerdo con ella, el padre del Yēšūaʿ que menciona seguidamente fue un sadoquita deportado por Nabucodonosor.

las enseñanzas religiosas (1,6-2,9). También se hace referencia a su deshonestidad en la entrega de los impuestos para el Santuario (3,6-12), como al poco celo en el servicio de Dios y en el temor de Dios (3,13-21), y en la facilidad con que disolvían sus casamientos (2,10-16). A menudo se casaban con mujeres extranjeras de los países vecinos, y estos matrimonios se daban precisamente entre las familias sacerdotales (cf. Neh 13,23-38). La estricta observancia del descanso sabático también había sido descuidada (cf. Neh 13,15-22).

El impulso hacia una nueva forma de vida procedió en definitiva de los exilados de Babilonia, quienes, por haber estado rodeados de gentes extranjeras, tenían probablemente un mayor empeño en conservar las tradiciones y organizaciones de sus padres, con mayor rigor que lo hicieran las tribus que se habían quedado en Palestina, logrando que el gobierno persa se interesase en las necesidades de reorganizar las instituciones del país. En realidad, los persas no tenían la menor idea de cuáles eran las instituciones que tanto interés tenían para Israel, pero en cambio, supieron darse cuenta de la importancia que tenía la consolidación de la situación en Palestina y especialmente en la provincia de Judá. Verdad es que sólo se trataba de una pequeña parte, y además periférica, de su gran imperio, pero no obstante tenía gran importancia. La rebelión del sátrapa Megabizos de la provincia «Allende el Río», ocurrida a mediados del siglo V A. C., convirtió a Siria-Palestina en un punto neurálgico; por lo tanto, era de gran importancia tratar de crear la mayor calma en esta zona. Además, en la segunda mitad del siglo V, la soberanía persa tuvo que luchar en Egipto contra múltiples intentos de independencia. El país de Judá se hallaba cerca del camino militar hacia Egipto, no lejos de las últimas etapas en tierras de Asia anterior, antes del recorrido que cruza el desierto sinaítico en dirección al Nilo. Cerca de la provincia de Judá, al sur de la frontera fortificada de Gaza, en las ruinas de Tell Ǧemmah, en las orillas del Wādī Gazzeh, han sido hallados los cimientos de unos almacenes correspondientes a los siglos V y IV A. C., que seguramente fueron utilizados para el aprovisionamiento de las tropas persas que se dirigían a Egipto [1]. Más al sur, a lo largo del Wādī Gazzeh se ha descubierto la tumba de un persa, de finales del siglo V. Sin duda se trataba de un oficial destacado en dicho lugar [2]. Por lo tanto, parece lógico que los persas tuviesen interés en el restablecimiento de la normalidad en tierras de Judá y en Palestina en general y, por consiguiente, se mostrasen bien dispuestos hacia las proposiciones que pudiesen ayudar a asegurar la tranquilidad de los pobladores de estos territorios, y de una manera especial cuando tales proposiciones tendiesen a restaurar unas tradiciones que siempre habían favorecido. Éste es el contexto histórico en que nos hemos de situar para poder comprender la misión oficial de Esdras y de Nehemías en Jerusalén.

No resulta fácil desenmarañar las noticias oficiales sobre Esdras y Nehemías, y tampoco podemos estar seguros de sus relaciones cronológicas. Sólo oímos hablar de ellos en el contexto de la gran crónica histórica, de redacción mucho más tardía, aunque dicha crónica quizás recurriese a ciertas fuentes literarias anteriores. En este aspecto, la tradición sobre Nehemías es más segura y abundante que la de Esdras. En el caso de Nehemías, el Cronista podía disponer de la propia narración de este último, las llamadas *Memorias de Nehemías*, que, por cierto,

[1] Cf. FL. PETRIE, *Gerar* (1928), lám. XIII.
[2] Cf. FL. PETRIE, *Beth-Pelet*, I (1930), lám. XLIX-XLVI, y también J. H. ILIFFE, *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, 4 (1935), pág. 182 y sigs.

han sido incorporadas literalmente y quizás en su totalidad. Según Neh 1,1; 2,1, Nehemías fue enviado por primera vez a Jerusalén en el vigésimo año de Artajerjes. Debe de referirse a Artajerjes I Longimano, puesto que en uno de los papiros de Elefantina del año 408 A. C. se hace referencia a los hijos del gobernador Sanballaṭ de Samaría [1], que sin duda debe ser identificado con el Sanballaṭ que Nehemías menciona repetidas veces como adversario suyo. Esto demostraría que el monarca de Nehemías no pudo ser un Artajerjes más tardío. Así, pues, Nehemías llegó a Jerusalén por primera vez en el año 445 A. C. Las fuentes tradicionales en relación con Esdras son mucho más pobres. El Cronista solamente tenía a su disposición el documento oficial comisionando a Esdras, cuyo texto en arameo imperiala parece en Esd 7,12-26. Todo lo que se dice de Esdras en el resto del libro es de mano del Cronista, como así lo demuestra un profundo estudio lingüístico de la historia de Esdras [2]. El contenido de la narración de Esdras se basa por completo en el documento antes citado y en la combinación hecha por el propio cronista sobre Esdras y Nehemías [3]. Dicho documento menciona también a cierto Artajerjes que hizo el encargo a Esdras (7,12). Su identificación con Artajerjes I es una simple opinión del Cronista, cuya obra sería redactada probablemente en el transcurso del siglo III A. C., con lo cual no es posible tener la seguridad de que dispusiese de una tradición auténtica del período de Esdras y Nehemías basada en una transmisión verbal. Describe la historia de Esdras y de Nehemías dando a entender que sus actividades fueron más o menos contemporáneas y sumamente entremezcladas. Las fuentes reales, es decir, el documento de Esdras y las *Memorias de Nehemías* no hacen la menor referencia a tal cooperación. Sin embargo, puede darse por seguro que el Artajerjes de Esdras es en realidad Artajerjes I Longimano (465-424) y no Artajerjes II Mnemón (404-358)[4] ni Artajerjes III Oco (358-377), puesto que la reorganización de la vida en la comunidad de Jerusalén, a la cual se hace referencia tanto en Esdras como en Nehemías, a mediados del siglo V era considerada como una necesidad urgente, tanto para los israelitas como para los persas. Asimismo, la atribución de Esdras al reinado de Artajerjes I, constituye una mera suposición, pero no una seguridad e incluso la época exacta de la actividad de Esdras resulta problemática. Verdad es que, tal como figura en Esd 7,7-9, Esdras fue enviado a Jerusalén durante el séptimo año de Artajerjes, que correspondería al año 458 A. C., en caso de aceptar que se tratase de Artajerjes I. Pero Esd 7,7 no solamente es una adición posterior del Cronista, sino que los versículos 8 y 9 debieron de ser agregados más tarde a su obra[5], puesto que interrumpen la trama de la narración. Ignoramos por qué razón la misión de Esdras fue situada en el séptimo año de Artajerjes. Pero si el documento arameo de Esdras y el relato del Cronista sitúan a Esdras en la época de Artajerjes (I), puede decirse en términos generales que el problema de sus relaciones cronológicas con Nehemías continúa sin solventar. Cierto es que poseemos la opinión del Cronista de que Esdras fue a Jerusalén antes que Nehemías; pero de nuevo

[1] *Pap. Cowley*, n.º 30, lín. 29 (cf. *AOT*², pág. 452; *SAO*, pág. 333; *DOTT*, págs. 260-265).

[2] Cf. A. S. KAPELRUD, *The Question of Authorship in The Ezra-Narrative* (1944). No existe ninguna prueba convincente sobre la opinión aquí expresada de que una tradición oral de Esdras fuese difundida en «los círculos allegados al Cronista», hasta quedar finalmente fijada por escrito.

[3] Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I (1943), pág. 145 y sigs.

[4] La teoría de que Esdras no fue a Jerusalén hasta después de Nehemías, en época de Artajerjes II, fue defendida en primer lugar por A. VAN HOONACKER, *Néhémie et Esdras, une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration*, *Le Muséon*, 9 (1890), págs. 151-184, 317-351, 389-401.

[5] Cf. M. NOTH, *op. cit.*, págs. 125-126.

se hace difícil admitir que esta opinión se base en una tradición verdadera. Cabe en lo posible que el Cronista se limitase a poner a Esdras en primer lugar, para luego hacerle actuar al mismo tiempo que Nehemías, puesto que la labor especial de Esdras parecía ser mucho más urgente e importante. El problema quedaría reducido entonces a la posibilidad de llegar a alguna conclusión de carácter objetivo sobre las relaciones cronológicas entre Esdras y Nehemías. En este caso podría aducirse que, tanto en Jerusalén como en tierras de Judá, Nehemías tuvo ocasión de poner orden en la situación caótica existente, tanto desde el punto de vista religioso como de la vida cotidiana, y por lo tanto, esto significaría que Esdras todavía no había llevado aquella ley que tenía por objeto crear los cimientos para unificar la organización del conjunto de la vida de la comunidad [1]. Por lo tanto, Nehemías debió de llegar antes de Esdras, y éste no se presentó hasta los últimos años del reinado de Artajerjes [2]. Sin embargo, hemos de convenir que es imposible llegar a una conclusión definitiva, puesto que no disponemos de argumentos positivos y convincentes, y, por consiguiente, sólo aspiramos a alcanzar las máximas posibilidades.

Nehemías era el descendiente de un grupo de exilados en Babilonia y había alcanzado el puesto de copero del rey en Susa, una de las ciudades reales de Persia. Aquello le daba la posibilidad de tener acceso inmediato ante la persona del rey. Para nosotros, éste es quizás el único ejemplo de las causas que pudieron influir en el interés personal del soberano hacia los problemas de Jerusalén. Quizás no fue el único exilado que logró obtener algún cargo en la corte. En los comienzos de su propia narración (Neh 1,1-2,8), él mismo nos explica que el rey había sido informado por algunas gentes de Judá que habían ido a Susa, de la situación desesperada de Jerusalén, con sus muros, puertas y la mayor parte de sus casas en ruinas. Nehemías se aprovechó de la benevolencia que el rey le mostraba para lograr ser enviado personalmente a Jerusalén en misión oficial y ocuparse de la restauración de los muros de la ciudad. Para protegerse en su viaje, se proveyó de cartas oficiales de presentación para los gobernadores de la satrapía de «Allende el Río», así como instrucciones para el administrador del Estado — cuya jurisdicción no aparece indicada—, con objeto de que le facilitase la madera necesaria para la construcción, puesto que en Palestina era muy escasa. Por fin llegó a Jerusalén con una escolta militar compuesta por gentes de a caballo y sus oficiales (Neh 2,9). No solamente se presentó en Jerusalén con una misión oficial, sino también con un cargo oficial que el rey le había conferido. Se convirtió en gobernador de la provincia de Judá (Neh 5,14) [3], permaneciendo en Jerusalén hasta mucho después que su misión de reconstruir los muros quedó cumplida. De acuerdo con Neh 5, 14 permaneció en Jerusalén desde el vigésimo al trigésimo segundo año del reinado de Artajerjes (445-433 A. C.), y, según Neh 13,6-7, más adelante regresó de nuevo a Jerusalén aun cuando no tenía la misma misión. El nombramiento de Nehemías como gobernador, que se le había concedido gracias a la benevolencia real,

[1] El Cronista da a entender, en forma totalmente inverosímil, que Nehemías entró en escena antes de que Esdras hubiese proclamado y puesto en vigor su ley (Neh 8,9). Luego se dice que Nemias llevó a cabo diversas reformas, sin que se haga la menor referencia a esta ley (Neh 13,4 y sigs.).

[2] W. F. ALBRIGHT también sitúa cronologicamente a Esdras después de Nehemias en el período final de Artajerjes I (*The Biblical Archaeologist*, 9 [1946], pag. 13); cf. también H. H. ROWLEY, *The Chronological Order of Ezra and Nehemiah*, en *Ignace Goldziher Memorial Volume*, I (1948), pág. 117 y sigs. = *The Servant of the Lord* (1952), págs. 129-159.

[3] La palabra *ha-tiršātā'* que sirve para designar a Nehemias en Neh (8,9), 10,2 parece ser un título (persa), cf. ED. MEYER, *op. cit.*, pág. 194.

probablemente significó también la constitución de Judá como provincia independiente. Si hasta entonces Judá había sido un simple distrito de la antigua provincia de Samaría, con un gobernador delegado, en lo sucesivo se vería separada de ella y convertida en una provincia independiente [1]. No es de extrañar que desde un principio eso provocase la animosidad de Sanballaṭ, gobernador de Samaría, hacia Nehemías [2]. Esta enemistad de Sanballaṭ era compartida por «Ṭōbiyyāh el siervo ammonita», como lo designa Nehemías, que era probablemente el gobernador de la provincia vecina de Transjordania (Neh 2,10). Es de suponer que Nehemías debió de obtener la conformidad del rey para el restablecimiento de la independencia de Judá, como complemento necesario para llevar a buen fin los trabajos de reconstrucción del las murallas de Jerusalén.

Estos trabajos habían tenido una etapa previa, en la cual habían intervenido los funcionarios de la provincia de Samaría. Juntamente con los documentos arameos del libro de Esdras (Esd 4,7-22), tenemos la correspondencia cruzada sobre la reconstrucción de la ciudad de Jerusalén y su recinto amurallado, que procede de la época de Artajerjes y ha sido conservada entre el conjunto de dichos escritos. Por error, posteriormente fue incorporado a ellos, aun cuando éstos se refieran exclusivamente a la reconstrucción del Templo, pero el texto de dicha correspondencia confirma plenamente que el tema tratado en ella era la reconstrucción de la ciudad, que constituía un tema aparte de la restauración del santuario. El rey Artajerjes, que figura como destinatario de la primera carta, sólo pudo haber sido Artajerjes I. Dicha correspondencia debió de cruzarse en el período anterior a la misión de Nehemías, quien finalmente solucionó la cuestión de la reconstrucción de las murallas. Los documentos en cuestión no nos aportan ninguna otra fecha exacta, y lo único que podemos deducir es que se produjéron durante los veinte primeros años del reinado de Artajerjes I. En ellos se muestra que en Jerusalén se hallaban algunos funcionarios del gobierno provincial de Samaría [3], y que, por lo tanto, es de presumir que dicha capital dependía del gobernador de Samaría, juntamente con el distrito de Judá; tales funcionarios comprobaron que se intentaba reconstruir la ciudad y su recinto y que se habían iniciado algunos trabajos. Con este motivo enviaron un informe al rey, seguramente por conducto oficial a través del sátrapa de «Allende el Río» [4], advirtiéndole que Jerusalén, rebelde antiguamente, podía convertirse en un peligro para la seguridad del imperio caso de poder protegerse al abrigo de sus fortificaciones. En relación con ello oímos hablar por primera vez de una auténtica tradición, según la cual los judaítas habían vuelto a Jerusalén desde Babilonia (4,12). Sin embargo, cierto número de deportados había regresado, no precisamente en masa ni en una expedición única, sino en pequeños grupos, y es muy posible que fuesen ellos quienes diesen el primer impulso que les llevó a tratar de restaurar la ciudad arruinada. La población que había quedado en el país

[1] Cf. A. ALT, *Festschrift Otto Procksch* (1934), pág. 5 y sigs.

[2] Sanballaṭ era gobernador de Samaría; las primeras noticias que tenemos de ello proceden de los papiros de Elefantina (*Pap. Cowley*, n.º 30, lín. 29; *AOT*², pág. 452; *ANET*, pág. 492; *DOTT*, pág. 264; *SAO*, pág. 333); Nehemías desdeñaba nombrarlo con este título oficial.

[3] Además de los dos funcionarios provinciales designados por su nombre, que eran los que sostenían la correspondencia, en Neh 4,9 aparece un conjunto de títulos oficiales persas, algunos de los cuales resultan ininteligibles, así como diversas designaciones originarias. Todos ellos se refieren probablemente a miembros de la aristocracia extranjera que fue deportada a Samaría.

[4] Al parecer, éste es el sentido que debe atribuirse a las fórmulas introductorias de Neh 4,7-8 que resultan algo oscuras. La satrapía de «Allende el Río» se menciona en los preliminares del informe, así como en la contestación real (Neh 4,10.17).

tuvo dificultades para sobreponerse al marasmo que se había extendido sobre ella, y poder dedicarse a la labor perentoria de reedificar el Santuario, dejando a la ciudad bajo sus ruinas; por lo tanto, los exilados que regresaban fueron los primeros en emprender la reconstrucción de la ciudad, que con tanta nostalgia habían recordado durante su prolongada estancia en Babilonia (cf. Sal 137, 5-6). En Samaría, tanto en la residencia del gobernador como en la antigua capital real de Israel, se veía con desagrado la reconstrucción de la antigua ciudad real judea, puesto que debido a su Santuario había tenido mucha influencia entre las tribus israelitas y una vez estuviese reedificada sería una rival indeseable. A consecuencia del informe enviado a Artajerjes, todo nuevo trabajo de reconstrucción en Jerusalén fue prohibido expresamente hasta nuevas órdenes (4,21), mediante un edicto que el rey envió a Samaría (4,17-22).

La aparición en escena de Nehemías debió de coincidir con este incidente. Después de conocerse la noticia de tal prohibición, los exilados que ya habían regresado a su hogar, decidieron ponerse en contacto con los deportados que todavía se hallaban en Mesopotamia, para tratar de obtener el permiso real para continuar la reconstrucción, y la situación de Nehemías en el séquito personal del rey les brindaba una oportunidad extraordinaria para su aproximación al monarca. La oposición a la reconstrucción se inició en Samaría. Caso de que *fuese llevada a término, tanto Jerusalén como Judá harían lo posible para* independizarse de aquella provincia y de su gobierno. Nehemías conocía este punto de vista o quizás las gentes que llegaron a Judea se preocuparon de informarle. A pesar de ello obtuvo del rey el permiso para separar a Judá de la provincia de Samaría y constituirla en una unidad separada. En su condición de gobernador de la recién formada provincia de Judá, estaba en condiciones de emprender la restauración de Jerusalén sin necesidad de consultar oficialmente a la provincia de Samaría.

No obstante, después de su llegada a Jerusalén, se vio obligado a tomar precauciones y a usar de toda su cautela para alcanzar sus fines. Era de esperar que Sanballaṭ, gobernador de Samaría, haría lo posible para entorpecer la reconstrucción de Jerusalén. Por lo tanto, Nehemías empezó manteniendo en secreto sus proyectos y tres días después de su llegada salió por la noche a caballo, con una pequeña escolta para inspeccionar la extensión de las murallas (Neh 2,11-15) [1]. A continuación dio a conocer cuáles eran sus proyectos, que obtuvieron la más favorable acogida, y a partir de entonces se hizo necesario actuar con la mayor rapidez, antes de que la oposición de sus vecinos dificultase su trabajo. Nehemías dividió el conjunto del recinto amurallado en varios sectores, en los cuales se empezó a trabajar simultáneamente, recurriendo para ello a la mano de obra de toda la provincia, puesto que Jerusalén todavía estaba muy poco poblado; recurrió a los distintos jefes que formaban la provincia y los puso a trabajar al frente de sus administrados. A las familias de Jerusalén y a los jefes de distritos les asignó un sector de la muralla para su reconstrucción (Neh 3,1-32). Al principio, esta empresa algo improvisada provocó las burlas de los samaritanos y de las gentes de la provincia de ʿAmmōn en Transjordania (Neh 3,33); y sigs. pero cuando la muralla estuvo a la mitad de su altura y los obreros siguieron trabajando con entusiasmo y alegría, trataron de interrumpir los trabajos por la

[1] Sobre la topografía de este recorrido nocturno alrededor de la muralla de la ciudad, cf. A. ALT, *PJB*, 24 (1928), pág. 91 y sigs. Sobre otro punto de vista, véase J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), pág. 437 y sigs.

fuerza (Neh 4,1 y sigs). Los gobernadores de Samaría y de ʿAmmōn dieron órdenes, sin duda oficiosas, de atacar a Jerusalén, y a esta agresión se sumaron los vecinos del sur y del oeste [1]. Sin embargo, sus proyectos no pudieron mantenerse en secreto: algunas gentes que vivían en las fronteras de la provincia llevaron la noticia a Jerusalén, por lo cual Nehemías pudo aprestarse a la defensa. Cuando se conocieron sus preparativos, el ataque, que se pretendía fuese por sorpresa, fue abandonado. No obstante, el incidente mostró a Jerusalén que era necesario permanecer en guardia. Nehemías organizó un servicio de vigilancia y tomó las disposiciones necesarias para que, con la mayor rapidez, fuese dada la alarma a los hombres distribuidos alrededor del recinto. La obra tuvo que proseguirse bajo crecientes dificultades, pero por fin la muralla quedó terminada. Verdad es que los enemigos de Nehemías [2] trataron de intimidarlo, atribuyéndole proyectos de rebeldía y tendiéndole trampas para deshacerse de él (Neh 6,1-14). Pero Nehemías era lo bastante inteligente para no dejarse atrapar y, a pesar de todas las oposiciones, logró su objetivo. El trabajo quedó terminado en el tiempo asombrosamente corto de cincuenta y dos días (Neh 6,15). Nehemías dictó las disposiciones necesarias para que la nueva ciudad amurallada estuviese cuidadosamente vigilada bajo las órdenes de un «jefe de la ciudadela», y para que las puertas de la ciudad se abriesen por la mañana y se cerrasen por la noche (Neh 7,1-3). Con ello, la provincia de Judá se convirtió de nuevo en la residencia central y segura del gobernador.

Pero la ciudad había permanecido largo tiempo en ruinas y sin protección alguna y tenía escasos habitantes. Nehemías trató de solucionar el problema trasladando a Jerusalén una décima parte de los habitantes de las localidades de la provincia, echando a suertes el lote que debía ser desplazado (Neh 7,4-5 y 11,1-2) [3]. Una vez hecho esto, se procedió a la solemne inauguración del nuevo recinto (Neh 12,27 y sigs.). Por todo ello, es de suponer que al principio la nueva Jerusalén no tenía necesidad de mayor espacio que la original ciudad de David. La Jerusalén del período de los reyes comprendía la antigua urbe jebusea y la ciudad de David situada en la pequeña colina al sudeste, que dominaba el valle del Cedrón con el manantial del Gîḥōn, y la ciudad de Salomón en la parte norte, con los edificios del palacio real, habiendo sido ampliada hacia la parte occidental de la ciudad de Salomón, mediante la construcción de «otro barrio» (2 Re 22,14; Sof 1,10). La Jerusalén de Nehemías quedó confinada de forma similar dentro de los estrechos límites iniciales, e incluso en el período siguiente no tuvo necesidad de ser ampliada. Esto aparece confirmado por el hecho de que las investigaciones arqueológicas han demostrado que, en el período pre-helenístico, Jerusalén no se extendió en absoluto hacia la amplia colina del oeste. Fueron únicamente las necesidades de la ciudad helenística las que hicieron salir a Jerusalén de sus estrechos límites primitivos.

Después que el recinto estuvo terminado, Nehemías, en su calidad de gobernador, continuó dirigiendo la vida de la ciudad de Jerusalén y de la provincia de

[1] En Neh. 4,1, árabes y ašdoditas aparecen juntamente con los ammonitas. Sin duda los ašdoditas fueron gentes de la vecina provincia del oeste, denominada oficialmente ʾAšdōd, mientras los árabes eran probablemente vecinos del sur que se habían infiltrado en la zona cisjordánica de la provincia, procedentes del desierto meridional.

[2] Entre ellos, junto a Sanballaṭ y Ṭōbiyyāh, figura el árabe Géšem (Neh 2,19; 6,1 y sigs.), que debió de ser el jefe de alguna tribu árabe.

[3] Este pasaje, que formaba parte de las «memorias» de Nehemías, posteriormente fue interrumpido por el Cronista con su inserción de Neh caps. (7) 8-10.

Judá en cuantos aspectos se hacía necesario. Sin duda esto formaba parte de la misión que se le había confiado al ser enviado a Jerusalén; a su llegada encontró la provincia dividida en una serie de distritos, como así lo demuestra la distribución que hizo entre sus jefes y sus habitantes de los trabajos de reconstrucción de las murallas (Neh 3,1-32). Ignoramos por completo a que época se remonta esta división de la provincia en distritos, pero puesto que eran designados con la palabra acádica *pilku>pelek*, es muy posible que hubiesen sido creados en el período neobabilonio. Su nombre era el de su localidad más importante, aun cuando aparezca alguna duplicidad en tales nombres, puesto que algunos de ellos carecían de capitalidad debido a que el país estaba desprovisto de poblaciones[1]. Así pues, tenemos un doble distrito de Jerusalén, un doble distrito de Bēt Ṣūr (hoy Ḫirbet el-Ṭubeiqah) al sur de la provincia, y también el de Qĕʿīlāh (hoy Ḫirbet Qīlā) en las colinas que por el oeste bordean los montes de Judá. El distrito de Bēt ha-Kerem debería situarse al oeste de Jerusalén, en el supuesto de que ésta localidad pueda ser identificada con la actual ʿAin Karīm. El norte de la provincia está ocupado por el distrito de Miṣpāh (hoy Tell el-Naṣbeh). Mediante estos nombres podemos formarnos una idea aproximada de la extensión total de la provincia, cuya extensión al parecer no había sido modificada desde que Nabucodonosor creó el distrito de Judá. Algunos detalles contenidos en el informe sobre la reconstrucción del Templo de Neh cap. 3, valiéndose de la ayuda de las comunidades locales que se distribuyeron en grupos independientes para realizar su trabajo, completan el cuadro. La provincia debió de extenderse por las montañas hacia el sur hasta una línea que cruzaba entre Bēt Ṣūr y Hebrón, que desde la ocupación del país había constituido la frontera entre la actual área tribal de Judá y la zona de los calebitas y otras pequeñas tribus que se habían asentado en la parte más meridional de la montaña. El territorio que se hallaba al sur de esta línea, probablemente había sido separado del reino de Judá hacia 598 A. C., siendo cedido a los edomitas y formando parte por lo tanto de la provincia de Edom que se extendía a ambos lados del mar Muerto y del Wādī el-ʿArabah. Al extenderse hacia las colinas occidentales, la provincia alcanzaba el norte de la latitud de Bēt Ṣūr, aproximadamente la misma frontera occidental que el estado de Judá había tenido normalmente. Lo mismo ocurría más o menos con la frontera septentrional que cruzaba al norte de Miṣpāh. El único aspecto curioso era la extensión de la provincia hacia el noroeste, hasta alcanzar la zona más baja de la depresión jordana, incluyendo Jericó. De acuerdo con Neh 3,2.22, los «hombres de Jericó» y los «hombres de la llanura (Jordán)» tomaron parte en la construcción de la muralla. La mitad occidental de la parte más profunda de la depresión del Jordán había formado parte del reino de Israel, y por lo tanto pertenecía a la provincia de Samaría. Al parecer habían subsistido una pequeña parte de las anexiones efectuadas por Josías (cf. págs. 252-253) puesto que aparentemente esta zona continuaba en poder del reino de Judá, incluso después del derrumbamiento de la obra de Josías, y luego, después de haber sido incluida en la sub-provincia, habría terminado perteneciendo de modo definitivo a la provincia independiente de Judá.

Como gobernador de esta pequeña provincia, Nehemías introdujo en ella una o dos innovaciones que tuvieron una gran importancia estabilizadora. En sus memorias, mezclado con su descripción de la construcción de la muralla, hace

[1] Cf. el mapa de H. GUTHE, en *Bibelatlas* (² 1926), n.º 7, III.

alusión al edicto que publicó sobre la abolición general de las deudas, y puesto que dichas memorias aparecen ordenadas cronológicamente, esta remisión de las deudas debió de constituir una de las primeras disposiciones de Nehemías (Neh 5,1-13). Esta disposición fue provocada por ciertos abusos flagrantes. Después que tuvo lugar la deportación de la aristocracia judaíta por orden de Nabucodonosor, entre la población que quedó se produjo un recrudecimiento de los conflictos entre ricos y pobres, que ya en la época de los reyes había perturbado extraordinariamente la vida económica y social. Es imposible formarse una idea de lo que ocurrió cuando los repatriados empezaron a reivindicar sus dominios y sus patrimonios. Sea como fuere, Nehemías se enfrentó con un pueblo que en buena parte estaba empobrecido y casi en estado de servitud a causa de sus deudas. Estos elementos inquietos y descontentos constituían un verdadero peligro. Por consiguiente, Nehemías obligó a los acreedores a que hiciesen ante el Templo una promesa formal de amnistiar a todos sus deudores, así como de restituir los bienes hipotecados o enajenados. Podemos formarnos una idea de cual sería la pobreza de la provincia, por el hecho de que Nehemías renunciase voluntariamente a los ingresos que le correspondían como gobernador, que normalmente corrían a cargo de la provincia, limitándose a recibir unos modestos donativos en especies (Neh 5,14-19).

Al final de sus *Memorias* (Neh cap. 13), Nehemías añadió varias disposiciones suyas dedicadas a poner orden en la situación de la provincia y especialmente en Jerusalén. En Neh 13,6-7, se hace evidente que estas disposiciones fueron tomadas parcial o totalmente durante la segunda etapa de su mando, cuando después de doce años de actividad, regresó a Babilonia en el año trigésimo segundo del reinado de Artajerjes (433 A. C.), para regresar nuevamente a Jerusalén como gobernador, tras una ausencia más o menos prolongada. Ignoramos por completo la finalidad de esta segunda misión. Es posible que algunos abusos que se habían producido en la provincia hiciesen necesario su regreso, y que las disposiciones que aparecen en Neh cap. 13 fuesen dictadas para corregirlos. Especialmente, la conducta del gran sacerdote ʾElyāšīb, que había tomado parte en la construcción de la muralla, debió hacer necesaria la intervención de una mano represiva (Neh 3,1). Al parecer se había aprovechado de que Nehemías hubiese dejado su cargo en Jerusalén para impulsar su propia línea política, que se basaba en mantener buenas relaciones con los gobernadores y la aristocracia de las provincias vecinas, mientras que Nehemías, siguiendo los deseos expresados de modo especial por los exilados de Mesopotamia, procuraba mantener la independencia y el aislamiento de la provincia de Judá. Esta es la primera ocasión en que se pone en evidencia el gran interés de los sumos sacerdotes sadoquitas en conquistar amigos entre sus vecinos y entre las provincias extranjeras que les rodeaban parcialmente, tendencia que de nuevo se manifestaría en períodos posteriores. También es la expresión inicial de un conflicto entre la tendencia política de abrirse al mundo que les rodeaba y una posición de aislamiento absoluto a causa de la característica vida social que se manifestaba en toda la vida espiritual de Israel, después de la pérdida de su independencia política. La actitud de ʾElyāšīb, uno de cuyos nietos era yerno de Sanballaṭ, gobernador de Samaría (Neh 13,28), constituia un caso curioso, ya que por motivos desconocidos puso a disposición de «Ṭōbiyyāh el Ammonita» una habitación situada en el recinto del Templo, que estaba destinada a ser utilizada para las necesidades cúlticas del santuario (Neh 13,4 y sigs.); este proceder sólo puede explicarse a causa de ciertos lazos de paren-

tesco con este Ṭōbiyyāh[1]. A su regreso a Jerusalén puso fin de manera categórica a este uso indebido de una habitación del Templo. Además de esto, tomó disposiciones contra los numerosos casamientos entre judíos y elementos de los vecinos pueblos extranjeros y, aunque parece que no los disolvió, — pues nada se dice concretamente en este sentido — cuando menos obligó a los judaítas a jurar que impedirían a sus hijos tales enlaces (Neh 13,23 y sigs.).[2] Nehemías procedió también contra la negligencia en el pago de los diezmos que se debían al santuario, de lo cual se quejaba ya el Libro Malaquías. Hizo responsables a los «dirigentes» del pueblo [3] del pago regular de tales diezmos, poniendo en el Santuario a unos inspectores de confianza para que vigilasen el ingreso de los impuestos (Neh 13,10 y sigs.). También organizó la entrega al Santuario de la madera que se necesitaba para el fuego de los sacrificios (Neh 13,31). La circunstancia de que tales medidas fuesen necesarias, nos demuestra cuán poco, casi medio siglo después de la reconstrucción del Templo, el culto era practicado en Jerusalén, tanto por las gentes de la provincia de Judá como por las tribus israelitas del territorio que permanecía fiel al Santuario de Jerusalén. Para terminar, Nehemías también tomó disposiciones para que el descanso sabático fuese cuidadosamente observado. En estos aspectos, Nehemías hacía suyo el rigorismo de los exilados de Babilonia. Verdad es que el *šabbāt* había sido ya observado en el período de los reyes judeoisraelitas, cuando el trabajo en el campo (2 Re 4,23) y la compraventa en las ciudades (Am 8,5) debía cesar. No obstante, el descanso sabático había adquirido especial importancia entre los exilados (cf. pág. 271 y sigs.), que mientras en Jerusalén y otros lugares del campo, dicho descanso era observado con mucha negligencia. En Jerusalén, que era el mercado más importante del país, el sábado las gentes del campo acudían con sus borricos cargados con productos para vender; además, los comerciantes sirios que se habían instalado en Jerusalén para vender el pescado del Mediterráneo y otros productos, no tenían la menor noción de lo que significaba el descanso sabático. Ante tal estado de cosas, Nehemías procuró que cuando menos en Jerusalén el *šabbāt* fuese respetado, y a tal fin hizo cerrar el mercado en dicho día, haciendo lo mismo con las puertas de la ciudad (Neh 13,15 y sigs.).

El documento que se conserva en Neh cap. 10 corresponde de forma extraordinaria con las disposiciones indicadas en Neh cap. 13. Contiene un «contrato» en el cual, bajo la forma de una declaración solemne en primera persona del plural se declara la obligación de cumplir escrupulosamente ciertas disposiciones, que indudablemente son las de Nehemías. Según Neh 13,1 este contrato debió ser redactado y firmado por los representantes de toda la comunidad, quienes le pusieron sus sellos [4]. Es evidente que este documento no fue incluido en las *Memorias de Nehemías*, ya que desde el punto de vista literario forma parte de la gran interpolación del Cronista en dichas memorias. Éste lo agrega al relato de la lectura de la Ley hecha por Esdras, ya que según él, Esdras era el único res-

[1] No es seguro que el gran sacerdote ʾElyāšīb (Neh 13,4 y sigs.), que fue nombrado «superintendente de las cámaras de la casa de nuestro Dios», fuese el mismo ʾElyāšīb de Neh 3,1 y 13,28; sin embargo, indudablemente era un miembro de la familia sacerdotal de los sadoquitas.

[2] La alusión a la «ley de los extranjeros» de Dt 23,4-6 en Neh 13,1-3 es una adición posterior.

[3] Estos «dirigentes» aparecen citados a menudo en las *Memorias de Nehemías*, con el nombre acadio de *sēnānīm*. Sus funciones prácticamente parecen ser las de los primitivos «ancianos» de las ligas de clanes, por entonces desaparecidos. También pudieron ser los jefes de las asociaciones locales. Cf. Ed. Meyer, *op. cit.*, pág. 132 y sigs.

[4] La lista de los firmantes incluida en Neh. 10, 2-28 es indudablemente apócrifa; debió de ser mas tarde cuando se incluyó erróneamente donde está hoy.

ponsable de la introducción de la Ley, pero es evidente que dicho contrato no tenía nada que ver con Esdras. Si se trata de un documento verdadero — y no tenemos razón alguna para dudarlo — debe ser considerado como un documento tradicional que llegó a manos del Cronista, quien lo incorporó sin el menor respeto por el orden cronológico. Las analogías que ofrece con Neh cap. 13 podrían sugerirnos que Nehemías logró obligar a los responsables de la provincia de Judá, mediante una orden escrita, a que cumpliesen sus disposiciones; esta orden debió quedar en Jerusalén y el Cronista la encontró, utilizándola más adelante.

La obra de Nehemías tenía como principal objeto la organización de la provincia de Judá, e indudablemente el concepto de las instrucciones que recibió del gobierno persa debieron de estar orientadas en este sentido. Reconstruyó y repobló el centro urbano y sede del gobierno; corrigió ciertos abusos en el culto dentro del Santuario central, que había sido restaurado de acuerdo con las instrucciones oficiales y por cuenta del estado, y dio cumplimiento a las reformas sociales más urgentes en la provincia. Además de esto, había mostrado un interés especial por algunas inquietudes de los grupos exilados de Babilonia, tales como la separación de la población de la provincia y la de los pueblos vecinos, así como la estricta observancia del *šabbāt*. Pero fuera de estas cuestiones concretas, no había intervenido en la vida íntima de la comunidad cúltica de Jerusalén. Sin embargo, la situación con la cual había tenido que enfrentarse, demostraba que en este aspecto se hacía sentir la necesidad urgente de una reorganización, pero Nehemías se había limitado a actuar dentro de los límites de una misión política, con elementos políticos, y en un ambiente político; en Jerusalén el culto era considerado como una de las instituciones públicas de la provincia. Si el «contrato» citado en Neh cap. 10 está basado en una verdadera tradición, y si hemos de atribuir su iniciativa a Nehemías, esto nos proporciona un ejemplo característico de su manera de proceder. Se trata de un acto legal, de un documento que tiene fuerza de ley, firmado por los responsables de la comunidad, pero donde no se hace la menor alusión a una eventual consagración solemne. El contenido del «contrato» se inspira en los abusos que trató de corregir, y en los deseos especiales de los deportados babilonios. Se hace una referencia ocasional a «la Ley», y si «la Ley» en cuestión es la misma que ha llegado hasta nosotros, parece referirse de una manera especial a la Ley deuteronómica que había continuado en toda su fuerza desde los tiempos de la alianza de Josías. La fórmula de introducción del mencionado contrato (ver. 30) aparece escrita en un estilo completamente deuteronómico.

Para la comunidad religiosa de Jerusalén, que no era idéntica a la población de la provincia de Judá, parecía haber llegado el momento de que se le diese una nueva constitución que centrase su propia vida. La antigua federación tribal y sus organizaciones había sido disuelta, y su lugar había sido ocupado por un «Israel» parcialmente disperso por la Diáspora, que conservaba las antiguas tradiciones en varios de sus aspectos, y que permanecía unido en torno al culto de Jerusalén, aun cuando no hubiese hallado todavía una estructura propia. Esta sería la obra de Esdras.

Estamos peor informados sobre Esdras que sobre Nehemías, puesto que el único auténtico material tradicional de que disponemos son las instrucciones oficiales que se citan en Esd 7,12-26. Por desgracia no podemos dar una aplicación histórica a la narración de Esdras, puesto que es obra del Cronista y se hace difícil aceptar que el Cronista pudiese documentarse mediante una tradición

verbal referente a Esdras. Por otra parte, gracias a estas instrucciones oficiales nos enteramos que Esdras tuvo en sus manos una «Ley del Dios del cielo», que durante el período persa equivalía a la designación oficial normal del Dios de Israel, y que su misión era la de hacerla respetar. Una labor de este género era especialmente comprensible en el período que siguió inmediatamente a Nehemías y además (tal como indicamos en pág. 289), es posible que Esdras hubiese aparecido en los últimos años de Artajerjes I. Esta hipótesis parece bien fundamentada y de acuerdo con el punto de vista que presentamos.

Esdras era un sacerdote (Esd 7,12). Puesto que procedía de la provincia de Babilonia (Esd 4,16) es evidente que había nacido entre un grupo de exilados y probablemente pertenecía a una familia sadoquita que debió ser desterrada de Jerusalén. Su misión oficial pudo haber sido motivada por intrigas propias o por influencia de gentes de su alrededor. Teniendo en cuenta la confusa situación, tanto en Jerusalén como en Judá, y la oposición que sin duda iba a producirse, es indudable que le convenía presentarse como mandatario de las autoridades persas. Si Artajerjes se había dejado convencer para enviar a Nehemías como gobernador de la provincia de Judá, que últimamente había sido independizada, también pudo hacer lo mismo con Esdras, dándole unas instrucciones, cuyo contenido y amplitud estaban de acuerdo con los deseos de los exilados. Es posible que el encargo a Esdras pudiera tener alguna relación con la segunda misión de Nehemías y que incluso estuviese vinculada a ella. Ambos episodios deben de estar unidos desde el punto de vista cronológico, si aceptamos que Esdras sucedió a Nehemías y fue a Jerusalén mientras Artajerjes vivía. El regreso de Nehemías a Babilonia, su segundo viaje y la misión de Esdras deben situarse entonces durante los últimos nueve años del reinado de este rey. Pudo ocurrir que las noticias sobre la mala situación en Jerusalén y Judá diesen lugar a que Nehemías fuese nombrado gobernador por segunda vez, pero por su parte los exilados preparaban otro plan de reformas al margen de Nehemías, ya que éste sólo había logrado poner coto a los abusos más escandalosos. Seguramente encargaron de ello a Esdras, pidiendo el beneplácito de las autoridades persas. A Esdras se le confió en realidad una misión especial, y en contraste con Nehemías no tenía una misión concreta, sino un encargo aparte y excepcional. Prueba de ello es el título oficial que se le concedió a tal efecto (Esd 7,12). Además del título de «sacerdote» que le correspondía por su cargo en la comunidad religiosa de Israel, era designado también como «escriba de la Ley de Dios del cielo». En Esd 7,6, el Cronista trató más adelante de traducir este título en hebreo por el de «escriba versado en la Ley de Moisés, dada por Yahweh, Dios de Israel» (cf. también Esd 7,11); sin embargo, en Neh 8,1 se ha adoptado la abreviación de «Esdras el escriba»[1]. En lo sucesivo, teniendo en cuenta el desarrollo que fue tomando el sentido de la palabra *sōfēr*, se llegó finalmente a la denominación de «Esdras, el doctor de la Ley». En realidad, el título oficial de Esdras no era sino un término técnico en arameo imperial que era el idioma oficial del imperio persa, con el cual no se pretendía designar a Esdras como escriba de «la Ley del Dios del cielo», ni tampoco como experto conocedor o intérprete de esta «Ley». En el idioma arameo oficial, la palabra «escriba» era una expresión corriente para designar a un funcionario afecto a un cargo determinado, que se describía con el genitivo conjunto. Así, pues, Esdras fue un «funcionario para la Ley

[1] El pasaje de Esd 7,11*b*, parece ser un añadido de 7, 11*a*; el título arameo del cargo aparece transcrito como «escriba maestro en los mandamientos y las leyes de Yahweh para Israel».

del Dios del cielo», y puesto que se trata de una misión excepcional, «comisionario del Estado para la Ley del Dios del cielo» [1].

Si hemos de juzgar por el título, su misión en Jerusalén debió consistir en primer lugar, en poner en vigor una determinada ley sagrada. Sin embargo, esto no aparece explícitamente definido en las instrucciones oficiales que se le dieron; según Esd 7,12-26, ya se daba por sentado que se trataba del verdadero motivo de su misión. Hasta el final de los vers. 25-26 no recibe la orden siguiente: en la región de la satrapía de Allende el Río, «el pueblo» —y en este caso únicamente podía tratarse de Israel, que no solamente vivía en la provincia de Judá, sino también agrupados en varias provincias de la satrapía o dispersos en otras áreas[2]— debía ser tratado de acuerdo con la nueva Ley, que en su calidad de ley sagrada, abarcaba evidentemente ciertas esferas de la vida cotidiana, y por lo tanto debía ser conocida y convertirse en obligatoria para todo el «pueblo». No obstante, esto no podía significar que todos los descendientes del antiguo Israel se viesen obligados a cumplir con la Ley de Esdras, puesto que hubiera estado en desacuerdo con la línea de conducta de los persas, pero todos aquellos que se considerasen parte constitutiva de la colectividad israelita y de la comunidad cultual jerosolimitana venían obligados a someterse a dicha Ley, y para ello Esdras se vió obligado a nombrar a unos jueces que deberían obrar de acuerdo con la nueva Ley. Puede parecer extraño que una disposición persa haya llegado a apoyar tan enérgicamente el cumplimiento de una ley tan estricta en el seno de Israel, pero hemos de tener en cuenta la posibilidad de que la influencia de los exilados de Babilonia, cerca de Artajerjes fuese tan poderosa como para obtener la aprobación oficial del proyecto elaborado por ellos (quizás el texto de las propias instrucciones dadas a Esdras fuese obra de los deportados), con lo cual daban a la «Ley divina» que le proponían, la fuerza obligatoria de una «ley real», con lo cual era posible referirse al mismo tiempo e indistintamente a «la Ley divina» y a «la ley real» (Esd 7,26).

La obligatoriedad de «la Ley de Dios» quedó instaurada en todo Israel con el asentamiento de las autoridades persas, y tuvo una amplia resonancia. La sumisión a esta Ley permitió reconocer de inmediato a quienes formaban parte de Israel y de la comunidad cultual de Jerusalén. La unidad orgánica del antiguo Israel fue substituida por el grupo de los que acataban la Ley; este grupo era más reducido que el de los descendientes del antiguo Israel, debido a que había muchas gentes que continuamente se separaban de la antigua colectividad, pero por otra parte, no había ninguna objeción de principio, ni inconveniente práctico alguno que impidiese que los no-israelitas pudiesen sumarse al número de los cumplidores de la Ley y se incorporasen a la comunidad. Fueron en especial los descendientes de las tribus que permanecieron en la antigua patria de los israelitas, así como los israelitas de los grupos dispersos, quienes se mantuvieron sólidamente apegados a las antiguas tradiciones.

En este aspecto, sin embargo, después de la disolución de la antigua liga tribal, y tras el período interino, en el que sólo subsistió como un conjunto deforme alrededor de las viejas tradiciones y del culto en el Templo de Jerusalén,

[1] Sobre el sentido de la expresión *sāfār-sōfēr*, cf. especialmente H. H. SCHAEDER, *Esra der Schreiber* (1930), pág. 39 y sigs.

[2] También existía un Israel «disperso» fuera de esta satrapía, especialmente en Mesopotamia y Egipto. Estas circunstancias no son ahora tenidas en cuenta, puesto que la misión de «Esdras» se limitaba a la satrapía transeufrática.

Israel halló una nueva organización que, además de estar autorizada por el estado a título de comunidad sujeta a una especial Ley de Dios, constituía una Ley obligatoria, con el derecho reconocido por el Estado, de ser juzgado según esta legislación. Es evidente que el valor que esta Ley adquirió a los ojos de los israelitas fue de extraordinaria importancia, no solamente por su constitución externa, sino también por su vida interior.

No sabemos detalles sobre la manera cómo Esdras llevó a cabo su labor. Con motivo de su misión en Jerusalén, se hizo conceder algunos derechos de más que figuran en la relación de sus instrucciones oficiales. Puesto que iba a depender de él, el que en Jerusalén fuese reforzada la influencia del grupo de deportados, cuyas tendencias representaba, es natural que quisiera ir acompañado de cierto número de ellos, a lo cual el rey dio su consentimiento (ver. 13). Esdras debió reclutar voluntarios para esta repatriación, antes de salir de Babilonia, y es indudable que llegó a Jerusalén con una caravana más o menos importante de repatriados. Luego, teniendo en cuenta las difíciles condiciones económicas de la empobrecida provincia de Judá, como claramente se describe en las *Memorias de Nehemías*, trató también de llevar dinero consigo. Con este objeto logró obtener del rey y de sus consejeros superiores una ofrenda especial «para el Dios de Israel» que moraba en Jerusalén (ver. 15), así como el permiso para poder recaudar en Babilonia los donativos voluntarios (ver. 16), que debían ser especialmente utilizados para el sostenimiento del culto en Jerusalén. También aceptó donativos de utensilios necesarios para el Santuario (ver. 19), y además se hizo renovar un privilegio que ya había sido concedido por Darío, a saber: que las necesidades del Santuario para los sacrificios fuesen atendidas por el Estado, dentro de unos límites que en este caso se precisaron exactamente (vers. 20-22). Y como punto final logró obtener la confirmación de la exención general de impuestos para todo el personal afecto al culto, exención que es posible hubiese existido ya (ver. 24). Provisto con todas estas concesiones, Esdras se dirigió a Jerusalén con sus compañeros.

Sobre las actividades de Esdras en Jerusalén, sólo poseemos los informes del Cronista. Según ellos, el primer asunto con que tuvo que batallar a partir de su llegada a Jerusalén fue el de los matrimonios mixtos (Esd caps. 9,10). El Cronista sabía ya por las *Memorias de Nehemías* que en esta época se habían producido numerosos matrimonios entre israelitas y elementos de los pueblos vecinos, y posiblemente no podía aceptar que Esdras, a quien situaba cronológicamente antes de Nehemías, no se hubiese preocupado de este obstáculo tan grave, especialmente desde su punto de vista. De acuerdo con su relato, no fue hasta mucho más adelante, después de la llegada de Nehemías a Jerusalén, cuando Esdras leyó en una solemne asamblea aquella Ley que había llevado, haciéndola explicar por los levitas, y celebrando al mismo tiempo la fiesta de los Tabernáculos, exactamente de acuerdo con las disposiciones de la Ley (Neh cap. 8). Es imposible saber si Esdras obró correctamente al intervenir en el asunto de los matrimonios mixtos, después de que Nehemías, quien probablemente le precedió, ya se hubiera ocupado de ello. Contrariamente a lo que el Cronista da a entender, es evidente que no aguardó a que transcurrieran años para desarrollar su labor, es decir, la proclamación de la Ley. Sin embargo, no existe ningún documento real que nos explique cómo se llevó a cabo. Debió de efectuarse dentro del marco de una ceremonia sagrada. Es posible que se estableciese un pacto de acuerdo con las tradiciones israelitas que Josías había continuado cuando introdujo la Ley deuteronómica, y este

pacto debía de obligar a que todo Israel respetase la nueva Ley. En realidad esto no quiere decir que se estableciese una nueva Alianza entre Dios y el pueblo, sino que, al contrario, incluso después de la disolución de la antigua liga de las tribus, y a pesar de las amenazas de los profetas de los siglos VIII y VII, continuaba creyéndose que subsistía la antigua Alianza Al igual que en tiempos pasados se había celebrado regularmente «la renovación de la Alianza» (cf. Dt 31,10-13) y posteriormente Josías le había dado una nueva reglamentación al imponer la Ley deuteronómica, en igual forma la nueva Ley reafirmaba ahora el valor de los lazos entre Dios y el pueblo. La única diferencia consistía en que el nuevo pacto se reducía mayormente a un simple elemento tradicional, que de nuevo quedaba afirmado por el acto de concertar el pacto, organizado por Esdras, mientras que la Ley asumía una posición más destacada como absoluta revelación de la voluntad divina [1].

Subsiste todavía el importante y difícil problema de saber de dónde procedía esta «ley del Dios del cielo» que se hallaba en «manos de Esdras» y cuál era su contenido. No existe la menor referencia a ello ni en las instrucciones oficiales de Esdras, ni en la posterior narración del Cronista. Con toda probabilidad esta ley había sido compilada o elaborada entre el grupo de exilados de Babilonia, para luego convertirse en algo obligatorio para todo Israel gracias a la autoridad del estado persa. Dejando aparte la profecía del Deuteroisaías, éste fue el ejemplo más importante y trascendental de la influencia del grupo babilonio en la vida del conjunto de Israel. Si la ley de Esdras proporcionó a la comunidad religiosa jerosolimitana su estructura permanente, después del período de interinidad que siguió a la perdida de su independencia política, y tenemos muchos motivos para creer que fue así, puesto que no conocemos ninguna otra disposición obligatoria decretada durante ese período, es evidente que la Ley se conservó formando parte de la tradición del AT, cuya canonización comenzó poco después de Esdras. Antiguamente había sido admitido que la redacción sacerdotal (P) del Pentateuco era lo que Esdras había llevado e introducido en Israel como «Ley», pero esto no resulta muy verosímil, puesto que P era un relato, un texto mucho más narrativo de lo que generalmente se creía, al que se agregaron numerosas secciones legales que no pertenecían a el ni originaria ni secundariamente [2]. Es evidente que P no era una «ley» y difícilmente podía ser considerada como tal ni siquiera en sentido figurado. A lo más es posible admitir que se trataba de varias recopilaciones de disposiciones que luego fueron incorporadas a la gran narración del Pentateuco, como lo fue, por ejemplo, la ley jurídica denominada «Código de santidad» de Lv caps 17-26 o ciertos resúmenes de reglamentos cultuales, como en Lv 1,7 y caps 11-15, o quizás también una compilación de varios resúmenes de este tipo Todas estas posibilidades deben ser tenidas en cuenta, aun cuando no resulte imposible definir con exactitud la extensión y el contenido de la Ley de Esdras. La opinión más extendida es la de que este último llevó a Jerusalén el Pentateuco más o menos completo [3]. En este caso, la «Ley» de Esdras tuvo entonces una amplia base narrativa, y fue presentada dentro del conjunto completo de la pre-historia

[1] Cf M NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940), pag 70 y sigs
[2] Cf M NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948), pag y 7 sigs
[3] Cf J WELLHAUSEN, *Geschichte Israels*, I (1878), pag 421, y en tiempos mas recientes H H SCHRADER, *op cit*, pags 63-64, O EISSFELDT, *Einleitung in das A T* (² 1956), pag 699, y tambien A WEISER, *Einleitung in das A T* (² 1949), pag 247

de Israel que en su mayor parte era muy antigua. La reforma de la comunidad religiosa de Jerusalén debió de efectuarse en estrecha relación con el vivo recuerdo de las grandes intervenciones de Dios en la historia de Israel, que era lo que le había dado una posición tan especial entre los otros pueblos. Evidentemente hubiera sido muy importante si este recuerdo hubiese subsistido tras las reformas de la vida en la comunidad religiosa de Israel. Por desgracia es imposible demostrar la teoría de que Esdras llevase consigo la totalidad del Pentateuco, e imponiéndolo como «Ley», le diera un valor obligatorio para la comunidad religiosa de Jerusalén. Incluso no es siquiera probable, ya que existen importantes razones contra esta interpretación. En primer lugar no se puede alegar ningún motivo valedero para pretender que el Pentateuco haya sido redactado en Babilonia, en lugar de Palestina. Incluso la redacción del *Código Sacerdotal* debió de llevarse a cabo en Palestina, o por lo menos las fuentes de las antiguas narraciones debieron de proceder de tal país. Por lo tanto, hemos de reconocer que no todo el Pentateuco fue llevado a Jerusalén desde Babilonia, y que no se trataba de «la Ley que Esdras tenía en las manos». Es indudable que el Pentateuco fue redactado en el país de Israel. Si las partes narrativas del Libro todavía no existían antes de Esdras, evidentemente fueron redactadas poco después, ya que un siglo más tarde la comunidad samaritana de Jerusalén poseía ya como libro sagrado un Pentateuco completo, cuya autoridad había sido sólidamente afirmada. En este caso, la «Ley» de Esdras podría ser una de las partes introducidas posteriormente en los relatos legales del Pentateuco, donde forzosamente debía de figurar puesto que esta obra iba a formar parte del canon de las Sagradas Escrituras como fundamento válido en la vida de la comunidad religiosa de Jerusalén. Por desgracia resulta imposible delimitar exactamente la «Ley» de Esdras.

Con el afianzamiento de la provincia de Judá, que era el resultado de la actuación de Nehemías como gobernador, y la reforma en la vida de la comunidad religiosa de Israel como consecuencia de la misión especial de Esdras, es de presumir que se había logrado cierto grado de estabilidad después del colapso del antiguo orden, creando unas condiciones en las cuales Israel podría seguir viviendo.

§ 27. *La comunidad religiosa de Jerusalén en la época persa*

Durante dos siglos, tanto Israel como todo el Próximo Oriente, habían vivido bajo el dominio persa. Independientemente de lo que la tradición nos transmite sobre la restauración del culto jerosolimitano como consecuencia del edicto de Ciro, sobre la gobernación de Nehemías en Judá durante el tercer cuarto del siglo v, y sobre la misión de Esdras inmediata a la de Nehemías, ignoramos casi todo lo que se refiere a esta prolongada etapa de la historia israelita. Y lo poco que conocemos queda limitado a los estrechos confines del territorio de Judá y de Jerusalén. Pero Israel se extendía más allá de esta región, aun prescindiendo de los grupos de la Diáspora. En las provincias vecinas de Samaría y de Acre, nombre que quizás correspondía a la provincia galilea de aquel tiempo (cf. pág. 246, nota 2), y también en las provincias de ʿAmmōn y de ʾAšdōd, habitaban algunos descendientes de las antiguas tribus que, tal como se desprende por la historia del período subsiguiente, se consideraban como pertenecientes a la colectividad israelita y a la comunidad religiosa de

Jerusalén, tomando parte en las ceremonias cúlticas de esta ciudad. La presentación de la Ley de Esdras es natural que hubiese atraído su atención (cf. página 300), puesto que su radio de influencia no se había limitado a la provincia de Judá, sino que concernía al conjunto de «Israel», y Esdras había llevado a cabo su gestión en Jerusalén, no precisamente a título de capital de Judá, sino como centro de la religión israelita. Sin embargo, no sabemos prácticamente nada sobre la vida de los israelitas en las otras provincias palestinenses durante el período persa. En aquella época, Israel se hallaba imposibilitado para poder efectuar ninguna acción histórica independiente, y durante el tiempo en que persistió la dominación persa, los acontecimientos históricos, tales como las constantes luchas con resultados alternos para mantener la supremacía persa en Egipto, o las luchas incesantes durante el siglo V con las ciudades rebeldes de la costa fenicia, se desarrollarían al margen de Israel sin que llegasen a afectarle materialmente a pesar de su proximidad.

También es muy poco lo que sabemos sobre el destino durante dicho período de los grupos más importantes de la Diáspora, y menos aún de los pequeños grupos israelitas dispersos. Por la historia de Nehemías y de Esdras nos enteramos parcialmente del interés del grupo babilonio por el culto en Jerusalén y el conjunto de la organización de la comunidad religiosa, y de la influencia que podían ejercer de vez en cuando cerca de la corte persa, pero todo ello no son más que detalles sueltos de la historia de este grupo que difícilmente pueden situarse en una amplia síntesis. En cuanto al grupo del Bajo Egipto desconocemos por completo cuanto a ellos se refiere, lo cual es de lamentar, ya que este grupo jugó un papel importante en el posterior período helenístico, y es indudable que también tuvo su intervención en la época persa. Por otro lado, los antes citados papiros de Elefantina del siglo V A. C. arrojan alguna luz sobre la vida de la colonia militar israelita en la frontera del Alto Egipto. Pero aun cuando en determinadas ocasiones estos colonos se hubieran dirigido al gobernador de Jerusalén [1] para exponerle sus problemas, es indudable que con el transcurso del tiempo abandonarían sus contactos con la comunidad religiosa de Jerusalén, debido al hecho de tener su propio Templo para el culto. Así no es de extrañar que Israel los perdiese, y no se halle el menor rastro de ellos después del siglo V.

El período persa fue de capital importancia para Israel, y durante él se produjeron reformas en las más diversas esferas, que tendían una decisiva influencia en su posterior historia. Aun cuando sea posible tener una idea aproximada de esta nueva estructura, la falta de fuentes nos impide comprender cómo fue constituida, excepto por los pocos detalles más o menos fortuitos sobre el mandato de Nehemías, que aparecen en sus *Memorias*.

Durante el período persa fue cuando el culto en Jerusalén adquirió la forma que luego conservó hasta el final de su existencia. Después que Ciro hubo dado instrucciones para la reconstrucción del Santuario, Jerusalén se convirtió en el centro religioso, no solamente para quienes habitaban en su vencidad, sino también para todos aquellos que se hallaban desperdigados por el mundo, y todos los cultos locales que todavía sobrevivían o habían sido creados, fueron desechados como ilegales y heterodoxos.

[1] Cf. *Pap. Cowley*, n.º 30 (*AOT*², pág. 450 y sigs.; *ANET*, pág. 492; *DOTT*, págs. 262-263; cf. trad. esp. en *SAO*, pág. 331 y sigs.).

En Jerusalén dominaba una jerarquía sacerdotal, dirigida por un «sumo sacerdote» (cf. pág. 288), con un sacerdocio muy cerrado descendiente de las familias sadoquitas de la época davídica, quienes posteriormente hicieron ascender su origen hasta Aarón, hermano de Moisés, que ocupaba un papel muy destacado en la tradición [1]. Es evidente que existía alguna conexión con los sadoquitas del período de los reyes, pero eran muchas las familias que exteriorizaban esta pretensión [2], debido a lo prolongado y caótico de esta etapa de transición, y la exacta distinción del grupo «sadoquita» sólo pudo hacerse tras innumerables luchas internas. Durante el período persa y tras larga evolución se formó el *clerus minor*, o los entonces llamados «levitas», que adquirió un gran desarrollo paralelamente a la anterior clase sacerdotal. En el programa de la futura restauración que figura en el Libro de Ezequiel, aparecen como destinados a los servicios subalternos del Santuario y a la preparación de los sacrificios totalmente prohibidos a los laicos, aquellos colegios sacerdotales de los santuarios locales anteriormente suprimidos por Josías. El Deuteronomio había reconocido a estos sacerdotes el derecho de oficiar en Jerusalén (Dt 18, 6-7 pero es de presumir que los sacerdotes de la ciudad les privarían del derecho de sacrificar (2 Re 23,9), aun cuando les permitieran realizar trabajos inferiores y en especial la preparación de los sacrificios (Ez 44,9-14), cosa que estaba totalmente prohibida a los laicos. En realidad, después de la restauración del Santuario, se creó un grupo de levitas como servidores del Templo. Es posible que desde tiempos de Josías, las familias sacerdotales de los antiguos santuarios locales formasen parte de estos últimos [3], pero con el transcurso del tiempo, otros grupos de personal no-sacerdotal se sumaron a ellos, terminando por ser incorporados a la clase de los levitas, que fue adquiriendo así una mayor cohesión [4].

Los sacerdotes y los levitas se concentraban naturalmente alrededor del Templo, pero también podían vivir fuera de la ciudad, acudiendo a él en todas las ocasiones previstas para los servicios (cf. Lc 1,39-40 y sigs.), que estaban cuidadosamente reglamentadas. Todo fue ocurriendo poco a poco en el transcurso de un período prolongado, pero su origen procede indudablemente del período persa.

El propio culto público revistió nuevas formas durante toda la época persa. El Templo de Jerusalén ya no era un santuario real como en tiempos de David, donde un rey, siguiendo las costumbres tradicionales en el país y especialmente en la ciudad, disponía que sus sacerdotes oficiales ofreciesen sacrificios y otras ceremonias acostumbradas. En la previsión para el futuro del Libro de Ezequiel, el lugar del rey está ocupado por la persona de un «príncipe», quien debía desempeñar las funciones del antiguo monarca (Ez 45,7 y sigs.) [5], pero este «príncipe» de Ezequiel no logró convertirse en una realidad histórica, sino al

[1] Cf. especialmente la exposición del Código Sacerdotal de Lv caps. 8-9, y también la lista de 1 Cr 5,27-41.

[2] Cf. Esdras 2, 61-63 = Neh 7, 63-65. Las disputas a propósito de los derechos de los sacerdotes aparecen en algunos fragmentos narrativos tardíos del Pentateuco, tales como Nm cap. 16, P.

[3] Cf. la relación de los levitas en P (Nm 3,5, *passim*) y K.MÖHLENBRINK, *ZAW*, nueva serie, 11 (1934), pág. 184 y sigs.

[4] La obra del Cronista contiene, especialmente en sus adiciones secundarias, numerosas listas de diversos grupos de levitas, y menciona particularmente a los cantores levitas del Templo (cf. 1 Cr 23,2.3-27,34).

[5] Cf. también la duración de las funciones religiosas del rey, después de la eliminación de la monarquía, como, por ejemplo, el ἄρχων βασιλεύς de Atenas.

contrario, después de la restauración del Templo y la reorganización de la comunidad religiosa, fue esta última la que se convirtió en veladora del servicio divino. La antigua institución del santuario estatal sólo subsistió por el hecho de que los monarcas persas concedieron privilegios especiales al Templo, participando en una parte de los gastos de los sacrificios en compensación a las rogativas que en ellos se hacían «para su vida» (cf. pág. 286). Sin embargo, es difícil admitir que los reyes hayan ejercido una influencia directa sobre las ceremonias litúrgicas, y seguramente dejarían a la propia comunidad religiosa que organizase el culto, de acuerdo con la tradición. Es evidente que la comunidad religiosa de Jerusalén se interesaba por aquellas formas de culto que eran tradicionales en la ciudad, pero, sin embargo, el cambio en la situación provocó toda clase de innovaciones. Se prosiguió la celebración de las tres fiestas tradicionales de peregrinación, que en un principio consistieron en las fiestas de las cosechas que se adaptaron a la tradición palestina, pero que en el futuro fueron convirtiéndose en unos festivales que servían para celebrar las intervenciones fundamentales de Dios, a los cuales se agregó el «Día de la Expiación», que se celebraba cinco días antes del gran festival de otoño del día 10 del séptimo mes (Lv 23,27-32), y que luego fue substituyendo a dicha fiesta de otoño, como la verdadera iniciación del año litúrgico (Lv 25,9-10). Para esta solemnidad, fue desarrollándose el antiguo rito de la purificación del Santuario (Lv cap. 16). Esta incorporación del «Día de la Expiación» estaba vinculada con la creciente importancia que de manera general se atribuía a la expiación en la vida litúrgica. La proximidad del juicio de Dios, con sus posibles consecuencias en las circunstancias del momento, habían provocado un gran temor de transgredir los divinos mandamientos y, por lo tanto, se hacía necesario proceder a reiteradas purificaciones rituales. El propio culto se había convertido en un complejo de minuciosas prescripciones — la «Ley del Dios del cielo» que Esdras había llevado consigo, contenía indudablemente disposiciones sobre la reglamentación del culto — y con todo esto se fue perdiendo algo de aquella espontaneidad entusiasta, aquel gozo que se mostraba ante Yahweh, del cual la Ley deuteronómica todavía nos habla en términos estereotipados.

Por encima de todo, el período persa resulta importante, porque nos ofrece los comienzos de la canonización de determinada literatura. Es evidente que fue en este período cuando el Pentateuco no solamente adquirió su forma definitiva, sino que se convirtió en un libro sagrado obligatorio para el conjunto de la comunidad judía de Israel, pero también es evidente que la historia literaria de esta gran obra se remonta muy lejos en el pasado. No obstante, los componentes más antiguos no han tenido ni en mucho la importancia de toda la obra, aun cuando proporcionaran breves sumarios de los actos fundamentales de Dios, que se acostumbraban a recitar en determinadas fiestas religiosas. Los asuntos narrativos que habían cristalizado alrededor de los temas de estos símbolos de la fe, habían sido expresados en formas fijas en una literatura teológica, leída y transmitida sin que jamás hubiese tenido un carácter oficial. Las recopilaciones de fórmulas jurídicas de la Ley divina, quizás fijadas anteriormente por escrito, probablemente eran las que habían reglamentado la antigua sociedad tribal.

Resulta imposible seguir toda su historia en detalle. Estamos mucho mejor informados sobre el destino de la Ley deuteronómica, que por su forma parenética y su estilo bastante prolijo, hace suponer un estado relativamente tardío

del desarrollo jurídico[1]. Esta Ley deuteronómica tuvo carácter obligatorio en la liga tribal, y todavía subsistía, cuando menos en teoría, en el pacto propugnado por Josías. Hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, ésta fue la primera vez en que un documento de cierta extensión fue aceptado como válido por todo «Israel», y aun cuando en su parte central contenía un resumen de disposiciones sobre la Ley divina, éstos estaban encuadrados en pasajes parenéticos que hacían continuas alusiones al establecimiento histórico de las relaciones entre Dios e Israel. En tiempos de Josías todavía subsistían algunos restos de las antiguas tradiciones de Israel, pero éstos desaparecieron por completo tras la pérdida de la independencia. La Ley deuteronómica, a pesar de no disponer de ninguna institución que la apoyase, adquirió entonces una fuerza especial cuando se trató de fijar las disposiciones tradicionales, y sirvió como punto de partida al posterior desarrollo durante el período persa. Aun cuando la Ley deuteronómica había conservado su valor hasta entonces, para lo sucesivo Esdras había dado a la «Ley del Dios cielo» una obligatoriedad análoga al parecer a aquella que al principio se había dado a la primera. Una vez más, un documento, un libro, se había convertido en la base para la vida y la acción. Si la «Ley» de Esdras constituía una recopilación de disposiciones que no conocemos en detalle, aun cuando no fuese en realidad el propio Pentateuco (*cf. págs. 302-303*), *pronto debió de ser seguida por el gran Pentateuco que* continuó las mismas líneas de redacción e incluyó la «Ley» de Esdras. Esto constituyó la culminación de un largo proceso de redacción, en el cual aparecían reunidas todas las tradiciones básicas relacionadas con la prehistoria de Israel, con las más importantes reglamentaciones de la Ley divina[2], tanto primitivas como tardías; indudablemente, esta obra inmensa se impuso rápidamente y fue reconocida como autoridad, quizás sin necesidad de ninguna ceremonia especial para sancionarla. A partir de entonces se convirtió en el texto sagrado, en el canon de la comunidad jerosolimitana. Bajo este aspecto fue la cuna que dio nacimiento a otros escritos que ahora componen el AT. La lectura y el conocimiento de este libro sagrado, designado simplemente bajo el nombre de «la Ley», a pesar de sus elementos narrativos, se convirtió en un deber básico, tanto para la piedad comunitaria como individual. Esto proporcionó el impulso para una forma especial del servicio divino, creado al margen del culto central y del rito de los sacrificios de Jerusalén, que podía ser practicado fuera de la ciudad, y de manera especial en la Diáspora. Consistía en la lectura y el comentario de los pasajes de «la Ley». Fue por esta causa por la que se implantó una técnica para interpretar este libro sagrado, cuyos menores detalles, se iban haciendo importantes y que no siempre eran inteligibles a primera lectura debido a las complicaciones de su redacción. No fue hasta más tarde, en época helenística, cuando se creó en la sinagoga el servicio divino y el estudio de la Ley. Los comienzos de esta importante evolución permanecen en la oscuridad, y por lo tanto no podemos asegurar que estuviese ya en marcha en el período persa. Pero la canonización del Pentateuco como escritura sagrada, fue el primer paso que se dio hacia la sinagoga y la exégesis escriturística.

[1] Cf. G. VON RAD, *Deuteronomium Studien* (1947), pág. 7 y sigs.

[2] Sólo la ley deuteronómica no estaba incluida al principio en el Pentateuco. Pero la combinación del Pentateuco con la obra histórica deuteronomística, que terminó con la introducción de la ley deuteronómica en el Pentateuco (cf. M. NOTH, *Uberlieferungsgeschichtliche Studien*, I [1943], pág. 211 y sigs.), seguramente ocurrió durante el período persa.

En dicha época persa se prosiguió la lectura y recopilación de las tradicionales palabras de los profetas. En la misma forma, el Pentateuco había dado importancia al estudio y compilación de los recuerdos tradicionales; dicho estudio se extendió luego a los escritos proféticos que contenían las amenazas tan claramente confirmadas por el juicio divino, que incluso habían sido experimentadas, y también a las aflicciones del momento presente que hacían esperar y confiar en la futura intervención de Dios. Las recopilaciones entonces existentes de palabras de los profetas, fueron complementadas en esa perspectiva del porvenir mediante innumerables nuevos textos, conteniendo renovadas promesas, siempre concebidas según la forma presente de ver las cosas. No cabe dudar que una mayor parte de los elementos secundarios que aparecen en los Libros proféticos derivan de la época persa, aun cuando resulte imposible seguir en detalle su proceso, que debió prolongarse hasta la época helenística. En el primer siglo de este período, la tradición profética quedó fijada, interrumpiéndose todo desarrollo posterior, y los Libros proféticos que entonces existían fueron agregados a la parte principal de la narración deuteronómica, constituyendo un canon profético como una segunda parte autorizada de las Sagradas Escrituras Ciertos otros escritos que terminaron siendo incluidos en la tercera parte del canon del AT, aparecieron indudablemente en la época persa, aun cuando resulta imposible concretar los detalles.

Es evidente que desde muchos puntos de vista, este período fue decisivo para el curso posterior de la historia y la vida de Israel. Después de la caída y la destrucción del antiguo estado de cosas, correspondiente al período asirio y neobabilonio, se pudo asistir a una renovación y una reorganización de la comunidad jerosolimitana, como consecuencia del edicto de Ciro, quien a partir del primer año de su reinado ordenó la reconstrucción del Templo. Este renacimiento fue debido también a la actividad de los desterrados en Babilonia, que lograron despertar el interés de las autoridades persas, cuya influencia se hizo sentir en todo el conjunto de Israel.

Al igual como nos ocurre en el período de los reyes judeoisraelitas, tampoco poseemos una continuidad histórica coherente de esta época. Únicamente salen de las sombras algunos hechos aislados, cuya importancia ha motivado que fuesen citados en los documentos. En cuanto a las fuentes extrabíblicas, realmente son muy modestas. Como pueblo vasallo que formaba parte de un gran imperio, Israel había tenido poca influencia en el curso exterior de la historia del Próximo Oriente. Así no es de extrañar que sea muy limitado lo que las excavaciones nos han facilitado de este período de la historia de Israel. Las míseras y penosas condiciones en que vivían las tribus en Palestina no les permitían desarrollar sus habilidades en el terreno de la construcción ni de la industria, que habrían sido reveladas por las excavaciones arqueológicas. El único edificio notable de esta época, que sólo es conocido a través de la tradición, fue el nuevo Santuario de Jerusalén, cuya construcción ciertamente fue dificultosa y se prolongó durante bastante tiempo. Por desgracia no cabe la posibilidad de hacer ningún estudio arqueológico, puesto que el santo lugar se halla ocupado por un famoso santuario musulmán prohibido a los investigadores. Hasta la actualidad, es insignificante lo que podemos mencionar en este aspecto [1]. El

[1] El párrafo que se refiere a esta época, de W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine* (1949) págs. 142-145 (traducción castellana, *Arqueología de Palestina* [1962]) es de una brevedad notable, y trata en particular de temas que no interesan especialmente a la historia de Israel, sino a sus vecinos.

único detalle a destacar es el hallazgo de monedas procedentes del período persa, con la inscripción *yhd* = Judá. Estas monedas, cuyo valor estaba garantizado oficialmente por llevar la oportuna contraseña acuñada, circularon por primera vez en el antiguo Oriente durante el período persa, aun cuando ya habían aparecido antes en el estado de Lidia. Estas monedas, con la inscripción de *yhd* [1], demuestran que los persas habían concedido ya la autonomía a la provincia de Judá. Es posible que la gran consideración que la comunidad jerosolimitana gozaba cerca de los persas, y que tenía su centro en la provincia de Judá, fuese el motivo por el cual este Santuario, al igual que otros también importantes, fuese autorizado a acuñar monedas [2]. Éstas, con la inscripción *yhd*, parece que fueron puestas en circulación durante el siglo IV. También han sido halladas abundantes asas de vasijas que llevaban impresas las letras *yhd* o *yršlm* (Jerusalén). Las vasijas de arcilla con las asas grabadas debieron de ser utilizadas para las ofrendas del culto. El detalle más curioso es que estas monedas, que estaban hechas de plata, habían sido acuñadas según el modelo de los antiguos dracmas, algunas de ellas con la efigie de Zeus, y otras con la lechuza ateniense [3]. En la cerámica de dicha época figuran toda clase de objetos grecoegeos. Es evidente que mucho antes de la conquista de Oriente por parte de Macedonia, ya existían en Judea y fuera de sus fronteras ciertas influencias e importaciones griegas, sin duda procedentes de las ciudades costeras fenicias, que durante el período persa gozaron de una amplia autonomía, teniendo un comercio marítimo muy desarrollado. La descripción de las costas mediterráneas, que aparecen designadas con el nombre de Escilax, almirante de tiempos de Darío I, es decir, de finales de la época persa, muestra que zonas importantes de la llanura costera palestina se hallaban sometidas a diferentes ciudades fenicias de la costa [4]. El tráfico marítimo fenicio tenía abundantes contactos con el comercio griego, y desde la época de la liga marítima de este último estado, el dracma ático constituía una moneda corriente que circulaba por todas partes a través de la influencia fenicia. Fue imitado en Siria-Palestina, al igual que se hizo con otros productos de la técnica griega. Sin embargo, estas relaciones indirectas con dicho mundo, poca influencia ejercieron en la vida interior de la comunidad jerosolimitana.

Es evidente que la dominación persa dejó algunos vestigios arqueológicos, especialmente en la inmediata proximidad de la provincia de Judá. Además de las instalaciones persas en el límite sudoeste de Palestina, junto a la frontera del desierto del Sinaí, que se citan en pág. 289, ha sido hallado otro notable legado de este período en Tell el-Duweir, lugar de emplazamiento de la antigua Lākīš Se trata de los restos de un gran palacio persa de finales del siglo v o principios del IV [5]. Este descubrimiento permite suponer que Lākīš había sido un importante centro del gobierno persa, y cabe en lo posible que fuese la residencia del gobernador persa de la provincia de Edom, que abarcaba ambos lados de la zona meridional del mar Muerto [6], siendo por lo tanto el vecino sur de la provincia de Judá. Si la sede del gobierno provisional se hallaba efectivamente en Lākīš, es evidente que la elección de una capital situada tan excéntricamente hacia el

[1] Cf. K. GALLING, *PJB*, 34 (1938), pág. 57 y sigs.
[2] Cf. ALBRIGHT, *op. cit.*, pág. 143.
[3] Cf. figs. 4 y 5 en GALLING *op. cit.*, pág. 7; *ANEP*, n.º 226-227; *DOTT*, pág. 233, lám. 14.
[4] Detalles en K. GALLING, *ZDPV*, 61 (1938), págs. 66 y sigs., particularmente pág. 78 y sigs.
[5] Sobre el plano de este palacio, véase ALBRIGHT, *op. cit.*, pág. 144, fig. 47.
[6] Cf. M. NOTH, *ZDPV*, 67 (1944-1945), págs. 62-63.

noroeste haría suponer que, a los efectos de los enlaces camineros, la penetración en dicha provincia se efectuaba desde esta dirección. Se trataba de una zona de gran importancia para los dominadores persas, pues de allí partía la ruta que conducía a Egipto, motivo siempre de preocupaciones. En Gézer (Tell Ğazer), situada algo al norte de Lākīš, en el ángulo sudoeste de la provincia de Samaría, y por lo tanto vecina de Judá, han sido halladas tumbas de la época persa [1]. Todo hace suponer que se trata de sepulturas de funcionarios persas, o cuando menos de empleados a su servicio, lo cual da a entender que Gézer fue un centro de importancia secundaria para el gobierno persa.

Hasta aquí hemos citado aquello más importante que el suelo palestino nos ha dejado del período persa.

§ 28. *La conquista macedónica de Oriente y el cisma samaritano*

Después de la derrota en Issos de Darío III Codomano, ocurrida durante el año 333 A. C., Siria-Palestina cayó en manos de Alejandro Magno, tras su conquista de Asia Menor. Issos se hallaba situada cerca del actual puerto de Alejandreta, al norte de Siria, y en 332 Alejandro bajó por la costa siropalestina en dirección sur, con objeto de alcanzar y ocupar Egipto con la mayor rapidez posible. Durante siete meses se vio detenido ante la antigua isla fortificada de Tiro, que finalmente logró conquistar gracias a una calzada que hizo construir desde la costa hasta la isla. Todavía perdió otros dos meses en el sitio de Gaza, en el sudeste de Palestina, después de lo cual, cruzando el desierto del Sinaí alcanzó rápidamente Egipto, de cuyas ricas tierras se apoderó. Al no poder perder tiempo en la conquista del interior de Siria-Palestina, confió esta misión a su general Parmenio, quien tomó posesión de toda la región sin mayores dificultades. En Palestina sólo tuvo que conquistar mediante la fuerza a Samaría, la antigua ciudad de los reyes, y por entonces residencia del gobernador, después de lo cual el macedonio Pérdicas instaló en ella una colonia macedonia. Jerusalén y la provincia de Judá, como asimismo las demás provincias palestinas habitadas por israelitas, fueron sometidas sin la menor resistencia al nuevo poderío que aparecía tan repentinamente y con tanta fuerza militar; es probable que en la provincia de Samaría hallasen poca resistencia, si exceptuamos la propia capital. En el año 331 A. C., al regresar Alejandro de Egipto, cruzó Siria-Palestina en dirección a Mesopotamia, donde libró una batalla decisiva contra el imperio persa en Gaugamela, cerca de Arbela, terminando así de construir su gran imperio grecooriental. Éstos fueron los importantes acontecimientos que pusieron punto final a la historia del antiguo Oriente, señalando el comienzo del período helenístico en la zona del Mediterráneo oriental. El desarrollo de la campaña de Alejandro de 332-331 A. C. puso al grueso de las fuerzas macedónicas en directa proximidad con la región habitada por las tribus israelitas, circunstancia que debió tener la máxima influencia sobre ellas. Sin embargo, en el AT no aparece ninguna referencia concreta a este hecho. Los escritos históricos del AT no se extienden más allá de finales de los antiguos reinos de Israel y de Judá, y el relato del Cronista, llega hasta la restauración durante el período persa. Las obras históricas más tardías (Macabeos, Josefo, etc.) no se remontan hasta tan lejos, y no proporcionan detalles seguros en este aspecto. Quizás cabría esperar algún informe sobre la

[1] Sobre el descubrimiento y la datación exacta de estas tumbas, en un principio consideradas «filisteas», cf. K. GALLING, *PJB*, 31 (1935), pág. 88 y sigs.

época de Alejandro mediante las partes más antiguas del canon profético, que se interrumpió durante el siglo III. Se ha pretendido ver en la primera campaña de Alejandro el fondo histórico de las palabras proféticas del libro de Habacuc (Hab 1,2), según el cual un conquistador tiránico y audaz se vería amenazado con el juicio de Dios [1]; esto no resulta imposible, pero tampoco poseemos pruebas, y las palabras del profeta en Zac 9,1-8 también se ha creído que se referían a la marcha de Alejandro a través de Siria-Palestina durante el año 332 A. C.[2] Pero todo esto son sólo meras posibilidades que exigen ciertas reservas. Aparte de la impresión provocada por la formidable y rápida aparición de Alejandro, los pasajes citados no nos facilitan detalle alguno sobre el destino de la comunidad jerosolimitana durante esta época. Es muy probable que la transición de un dominio soberano a otro se produjera sin grandes alteraciones exteriores.

Las luchas entre los diadocos, después de la muerte de Alejandro, en el año 323 A. C., en gran parte se desarrollaron en Siria-Palestina, centro de tantas rutas comerciales; otras veces en la inmediata vecindad de la comunidad de Jerusalén. En primer lugar, Ptolomeo, gobernador de Alejandro en Egipto, hizo ocupar Palestina y Fenicia. En la lucha contra Antígono y su hijo Demetrio Poliorcetes que reivindicaban la herencia de Alejandro, por cuya causa se habían indispuesto con casi todos los demás gobernadores del emperador, Demetrio Poliorcetes resultó vencido cerca de Gaza, y tras esta victoria Ptolomeo se afianzó de nuevo en la posesión de Palestina y de Fenicia (312). Después que en 301 A. C. Antígono hubo perdido la batalla y la vida en Ipso de Frigia, los dominios de los diadocos fueron consolidándose; durante estas luchas adoptaron la denominación de reyes. Egipto formaba el núcleo del estado de Ptolomeo, con la «ciudad de Alejandro» en la parte occidental del delta del Nilo, como residencia real. El centro de gravedad del estado seleucida se hallaba en la parte septentrional y central de Siria, y como ciudad real tenía la recien fundada Antioquía sobre el Orontes inferior; hacia el este se extendía hasta alcanzar Mesopotamia. Al principio, los ptolomeos pudieron defender Palestina y Fenicia contra los ataques seleucidas, que no es de extrañar tuviesen interés en apoderarse de esta región vecina. Por lo tanto, el núcleo central de la comunidad jerosolimitana formó parte del territorio gobernado por los ptolomeos.

Muy poco es lo que sabemos sobre los azares de la comunidad religiosa de Jerusalén durante la época de dominio ptolomaico. No es de suponer que la nueva potencia interviniese en su vida interna, y por lo tanto, el cambio de gobierno que se produjo tras el colapso del imperio persa no debió de tener gran importancia al principio. Por los papiros de Zenón, hallados en 1915 en la ruinas de la colonia militar de Filadelfia, en el oasis de el-Fayyūm, al sudeste del delta del Nilo [3], nos enteramos de algunos escasos detalles. Estos papiros contienen la correspondencia de Zenón, administrador territorial de un cierto Apolonio, que fué ministro de finanzas ptolomaico (261-246). Apolonio poseía toda clase de propiedades en Palestina e incluso en Transjordania, que seguramente le fueron entregadas como feudos por su rey Ptolomeo II Filadelfo. Estos feudos debían ser propiedades de la corona, que durante muchos años pertenecieron seguramente a la casa real. Los reyes de Israel y de Judá también habían tenido sus pro-

[1] Cf. especialmente B. DUHM, *Das Buch Habakuk* (1906).
[2] Cf. recientemente K. ELLIGER, *Das Alte Testament Deutsch*, 25 (1950), pág. 135 y sigs., y *ZAW* 62 (1949-1950), págs. 63-115.
[3] Cf. J. HERZ, *PJB*, 24 (1928), pág. 105 y sigs.

piedades reales (cf. pág. 202), y después de la supresión de la independencia del Estado, estas propiedades reales habían pasado directamente a manos de la potencia reinante, que podía disponer de ellas en beneficio de sus funcionarios y para el mantenimiento de instalaciones militares. No tenemos la menor información sobre la naturaleza o eventual extensión de estas instalaciones, pero es indudable que buena parte de ellas figuraron entre los dominios palestinos de Apolonio. La usurpación de estas propiedades israelitas por parte de los Ptolomeos, evidentemente fue tan poco violenta como debió serlo la de sus predecesores persas.

A partir del siglo III, un grupo importante de miembros de la comunidad religiosa de Jerusalén fue reuniéndose en la capital real de Alejandría. Debía de estar compuesto por algunos de los descendientes de los antiguos emigrados del Bajo Egipto, junto con otros recién llegados atraídos por la rápida prosperidad de la ciudad. Este grupo adoptó la lengua griega que prevalecía en Alejandría en lugar del arameo. Y Alejandría pronto se convirtió en uno de los centros más destacados de una Diáspora helenística, de lengua griega, al igual que ocurrió en otras ciudades helenísticas del Mediterráneo oriental. Algunos grupos de israelitas, desperdigados desde tiempo atrás, se unieron a los nuevos elementos, atraídos por el culto y la fe de la comunidad jerosolimitana, y se sometieron a su «Ley», siendo designados con el nombre de prosélitos (προσήλυτοι), es decir, los «recien venidos». Entre estos grupos que sabían muy poco o nada del hebreo del AT y del arameo vernáculo de los israelitas residentes en Palestina, se hizo necesaria una traducción griega de los libros sagrados de la comunidad religiosa de Jerusalén, que consistían en primer lugar en la «Ley» (Pentateuco). Así fue como a principios del siglo III, aquellas partes de la «Ley» dispuestas para ser leídas en voz alta e interpretadas, fueron traducidas al griego. Probablemente empezaron a hacerlo en forma oral durante el servicio de la sinagoga, creándose, tanto en Alejandría como en otros lugares, una traducción griega del Pentateuco, que al principio estuvo falta de uniformidad, pero que luego fue seguida por la traducción de otras partes del AT a medida que iban siendo canonizadas [1]. Esto constituyó una mejora extraordinaria. El texto sagrado de la comunidad jerosolimitana, abandonaba, en beneficio de la Diáspora griega, su lengua hebrea original, que ya en aquella época quedaba reservada para su empleo en el servicio divino y a los comentarios de la exégesis, y por lo tanto quedaba sujeta a una posible influencia del pensamiento helenístico, que por el simple hecho de utilizar la lengua griega, así como su manera de expresarse, ejercía ya una influencia sobre su traducción. Todo ello fue una consecuencia normal del proceso que se había iniciado con la aparición de Alejandro en Oriente, aun cuando no es de suponer que los ptolomeos se hubiesen aprovechado de su dominio sobre Palestina y Fenicia durante el siglo III para tratar de helenizar la

[1] La carta de Aristeas, documento pseudoepigráfico que figura en numerosos manuscritos (traducción alemana en F. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. Ts.* [1900], II, pág. 1 y sigs.; traducción inglesa en R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II (1913), págs. 83-122), nos proporciona una leyenda en la que se describe la traducción de la «ley» al griego por instigación de Ptolomeo II Filadelfos (285-246 A. C.). Esta carta fue escrita a finales del siglo II A. C., y su propósito era el de definir como únicamente valedera cierta traducción del AT al griego que en aquellos tiempos existía en Alejandría (cf. P. KAHLE, *The Cairo Geniza* [1947], pág. 132 y sigs.). Pretende que esta traducción se realizó en el siglo III por setenta sabios (de ahí el nombre de Septuaginta), a quienes se había encargado oficialmente ese trabajo. Sin embargo, es posible que esta leyenda contenga un fondo de verdad, en especial al situar el comienzo de esta tradición en la Alejandría del siglo III.

comunidad de Jerusalén, o para favorecer el desplazamiento del centro de gravedad hacia una Diáspora helenística o helenizada. Al igual que hicieron en Egipto, tanto en Palestina como en Fenicia, favorecieron la persecución de los ritos religiosos tradicionales ya existentes.

Los ptolomeos terminaron perdiendo Palestina y Fenicia, que pasaron a manos de los seleucidas. El reinado de Antíoco III (223-187 A. C.) constituyó el apogeo del estado seleucida. Aliado con Filipo de Macedonia logró extender su dominio por Asia Menor, haciendo sentir su influencia hasta Grecia. Antes de que por esta causa se crearan dificultades con los romanos, aún tuvieron ocasión de satisfacer sus pretensiones sobre Fenicia y Palestina. En realidad, el primer intento de Antíoco en tal sentido, fracasó. En el año 217 A. C. fue derrotado por Ptolomeo IV Filopátor, en un combate cerca de Rafia (hoy Refaḥ), en el límite del ángulo sudoeste de Palestina, en el camino de la costa hacia Egipto, viéndose obligado a renunciar a sus conquistas de Palestina y Fenicia. Sin embargo, en 198 A. C. logró vencer decisivamente a Ptolomeo V Epífanes, que en el ínterin había subido al trono, en una batalla que tuvo lugar en las fuentes del Jordán, cerca de Paneas (hoy Bānyās). Por fin pudo poseer Fenicia y Palestina en forma definitiva, y fue con esta condición que Ptolomeo pudo firmar un tratado de paz. Una vez más, los israelitas de Jerusalén y de Palestina cambiaban de amo, y al parecer, este cambio no les disgustó. Por lo menos, a través de un documento del cual vamos a hablar, nos enteramos de que, sin duda después de la batalla de Paneas, los israelitas habían capturado a la guarnición ptolomaica de Jerusalén deparando una entusiasta bienvenida a las tropas seleucidas que iban equipadas con elefantes de guerra, y facilitándoles toda clase de provisiones. Quizás se trató simplemente del descontento que cualquier dominación extranjera termina despertando entre sus súbditos, así como el deseo muy natural de congraciarse con el nuevo soberano, después de haberse declarado claramente como tal. Por su parte, Antíoco no tardó en demostrar su buena voluntad hacia la comunidad de Jerusalén, y quiso congraciarse con ellos, tanto por su propia importancia como por sus múltiples relaciones gracias a su Diáspora tan extendida. En *Ant. Iud.*, 12, 3,3 § 138-144 (ed. Niese), Josefo transmite el texto de un decreto de Antíoco III a un cierto Ptolomeo, que probablemente era un comisario real en los territorios recien conquistados. Este decreto contiene una serie de disposiciones favorables a Jerusalén y a su comunidad, y puesto que este documento fue conservado en Jerusalén hemos de confiar en su autenticidad [1]. Por este decreto, y como recompensa a su conducta durante el período entre el dominio de los ptolomeos y el de los seleucidas, se concede a la ciudad de Jerusalén el permiso para que puedan regresar a ella todos aquellos habitantes que se habían dispersado con motivo de las guerras del período anterior, así como la liberación de todos aquellos que por los mismos motivos habían sido convertidos en esclavos; incluso a los efectos de su reconstrucción y saneamiento económico, se le concedía una exención general de impuestos, así como la reducción a una tercera parte de sus entregas en especies, durante tres años (§§ 138-139, 143-144). Por el contexto nos enteramos en forma accidental, de que

[1] La autencidad de este edicto a menudo ha sido puesta en duda (cf. últimamente, L. H. WILLRICH, *Urkundenfälschung in der hellenistischjüdischen Literatur* [1924], págs. 21-22). Sobre su autenticidad cf. ED. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II (1921), pág. 126 y sigs., y posteriormente E. BICKERMANN, *Révue des études juives*, 100 (1935), págs. 4-35 (con una detallada interpretación histórica) y A. ALT, *ZAW*, nueva serie, 16 (1939), pág. 283 y sigs. (con un análisis de la complicada estructura de este edicto). En cuanto al texto griego de dicho decreto, véase *TGI*, págs. 76-77.

Jerusalén llegó a sufrir considerablemente, como consecuencia de las luchas entre ptolomeos y seleucidas, aun cuando pocos son los detalles que poseemos. De todas formas, la nueva potencia dominadora procuró remediar todos los daños causados, y además, el nuevo decreto de Antíoco concedía al Santuario de Jerusalén ciertos privilegios; en primer lugar, la entrega por cuenta de los fondos del Estado de los materiales para los sacrificios y otras necesidades del culto, hasta un límite determinado, el derecho de vivir de acuerdo con «las leyes transmitidas por sus padres», y finalmente una perpetua exención de impuestos para las personas dedicadas al culto (§ § 140-142). Estos privilegios habían existido ya en época persa (cf. pág. 301) y probablemente ni Alejandro ni los ptolomeos los habían vulnerado; por consiguiente, Antíoco, como nuevo soberano, se limitó a confirmar los antiguos derechos, sin conceder nuevos privilegios. Quizás los amplió en algunos detalles, tales como la promesa de una ayuda estatal para las ampliaciones más o menos necesarias del Santuario (§ 141), así como el suministro de leña destinada a las hogueras para los sacrificios, que Nehemías se había visto obligado a dejar a cargo de los propios miembros de la comunidad (Neh 10,35) (*Ant. Jud.*, § 141). Finalmente, la exención de impuestos concedida al personal del culto fue ampliada al «consejo de ancianos» (γερουσία) y a los «escribas» (γραμματεῖς), con lo cual estos últimos entraban por primera vez en la historia.

Las relaciones amistosas que por estas circunstancias se crearon entre el nuevo soberano y la comunidad de Jerusalén, es evidente que no subsistieron durante mucho tiempo. Antíoco III no tardó en verse envuelto en conflictos con los romanos, quienes a partir de finales de la segunda guerra púnica empezaron a inmiscuirse en el Mediterráneo oriental, debido a considerar peligroso el poderío de Antíoco III, que se había aliado con Filipo de Macedonia, cerca del cual se había refugiado Aníbal después de su derrota. Antíoco fue vencido por por romanos en 190 A. C. en Magnesia del Meandro (Asia Menor), y al año siguiente se vio obligado a concertar la paz humillante de Apamea. Esto fue el comienzo del declinar del poderío seleucida y durante su decadencia se produjo, bajo Antíoco IV Epífanes, el gran conflicto con la comunidad religiosa de Jerusalén que inició una nueva fase en la historia de Israel.

Sin embargo, durante este tiempo tuvo lugar otro acontecimiento importante para la historia interna de la comunidad: la separación entre la comunidad samaritana y Jerusalén, y la creación de un culto samaritano especial en la vieja montaña santa del Garizim, cerca de Siquem. Se hace difícil situar la fecha exacta en que este cisma se produjo, pero es evidente que se trataba del término de una evolución cuyos principios databan de tiempos remotos. Sus raíces más distantes se evidencian en la separación que existía entre el grupo de las tribus meridionales y las demás tribus, que tenían sus principales representantes en el grupo de la Palestina central. David había situado en lugar prominente de la historia a las tribus del sur, y después de la muerte de Salomón, el estado meridional de Judá había tenido en el seno de su territorio, en la ciudad real de Jerusalén, el antiguo santuario del Arca, que constituía el centro de la vida cúltica del conjunto de la liga de las tribus. Sin duda alguna, este Santuario continuó siendo visitado siempre por miembros de todas las tribus israelitas. Los reyes de Israel procuraron entonces competir con el Santuario de Jerusalén, para lo cual crearon otros santuarios estatales propios (cf. 1 Re 12-26 y sigs.) y no hemos de olvidar tampoco que entre las tribus del reino de Israel debió resultar difícil aceptar de

buen grado a Jerusalén como Santuario central, puesto que todavía recordaban que la nueva dignidad de Jerusalén no tenía otro origen que la voluntad del judaíta David, y por lo tanto no tenía la menor base legítima en el pasado. Anteriormente, el Arca y con ella el centro religioso, siempre había permanecido entre el grupo de las tribus del centro, primero en Siquem, luego, posiblemente, durante algún tiempo, en Betel y Galgal, y finalmente en Šīlōh con toda certeza. En el antiguo lugar santo de Siquem siempre se habían celebrado festividades litúrgicas que confirmaban claramente el papel que esta ciudad había desempeñado en su origen como centro religioso. Gracias a la tenacidad con que se perpetuaron las instituciones y las manifestaciones cúlticas, estos recuerdos no desaparecieron por completo cuando, coincidiendo con el final del reino de Israel, sus santuarios perdieron la importancia que hasta entonces habían tenido, mientras una nueva clase gobernante llegaba al país con sus cultos propios. Prácticamente, no podemos admitir que estos cultos extranjeros ejerciesen la menor influencia entre aquellos miembros de las tribus que permanecieron entre ellos en el antiguo reino de Israel, y tampoco en sus tradiciones religiosas. Luego vino Josías, quien suprimió los lugares de culto locales, incluso en la provincia de Samaría que se había anexionado, entre ellos el antiguo y célebre santuario de Betel, centralizando todo el sistema religioso en Jerusalén, para lo cual se fundó en la demanda deuteronómica de una unidad de culto. Entre las tribus galileas y las del este del Jordán, es decir, en las provincias asirias de Megiddo y Galaad, que Josías no tuvo tiempo de someter a causa de su repentina muerte [1], es muy posible que durante algún tiempo hubiesen subsistido los antiguos santuarios locales. Sin embargo, no poseemos informes seguros sobre este aspecto. Así, pues, Jerusalén pudo imponerse rápidamente como el único centro de culto legítimo, frecuentado por miembros de todas las tribus que habían continuado en el país. Esta era la situación cuando el Templo de Jerusalén fue destruido en 587 A. C., no quedando más que su emplazamiento como lugar santo. A partir de entonces ya no fue un santuario especial de los reyes de Judá, y por lo tanto resultaba más fácil que fuese reconocido como Santuario central por todo el mundo. Pero la antigua oposición entre norte y sur continuaba latente, y volvió a manifestarse de nuevo cuando el edicto de Ciro permitió la reconstrucción del Santuario de Jerusalén. En esta ocasión fueron los judíos quienes adoptaron una postura defensiva. Los habitantes de la provincia de Judá consideraban el Templo como su santuario propio, y su reconstrucción como un asunto personal; por consiguiente, no querían que los israelitas de las provincias vecinas tomasen parte en ello, a pesar de que por tratarse de un Santuario central tenían perfecto derecho a reivindicar sus derechos en la obra de reconstrucción. En las provincias vecinas, donde la aristocracia extranjera había sido absorbida gradualmente, o estaba en camino de serlo, por la población israelita local, sus habitantes eran considerados por los judaítas, a quienes no se les había sido impuesto ninguna aristocracia extranjera, como seres impuros desde el punto de vista cúltico.

Fue así como el profeta Ageo debió de ver las cosas, cuando en Ag 2,10-14 nos explica que de una manera simbólica preguntó a los sacerdotes sobre el valor de las palabras «puro» e «impuro», queriendo demostrar que «este pueblo y esta gente» eran víctimas de una impureza cúltica contagiosa, pensando precisa-

[1] Al parecer Josías solamente pudo poner bajo su dominio a una pequeña porción meridional de Transjordania (cf. *supra* pág. 253).

mente en los habitantes de las provincias vecinas que no deben manchar la pureza de los trabajos de reconstrucción del Templo[1]. También es posible que los judaítas que fueron deportados a Babilonia y que durante este período influyeron en el desarrollo de los acontecimientos en Judá, hayan pretendido también que la restauración del culto en Jerusalén fuese considerada como un asunto puramente judaíta.

Pudo ocurrir asimismo, que en esta ocasión el viejo antagonismo político entre judaítas e israelitas hubiese intervenido también pero es evidente que el aspecto religioso y cúltico debió predominar y, en este caso con mayor motivo, debido a que probablemente la provincia de Judá todavía se hallaba sometida al gobernador de Samaría, y la restauración del Templo tuvo lugar bajo la jurisdicción del gobierno provincial de Samaría. La situación cambió cuando con Nehemías, Judá se constituyó en provincia independiente, con lo cual se acentuó el antagonismo entre Samaría y Jerusalen, como así lo indica Nehemías reiteradamente en sus *Memorias*[2]. Esta rivalidad política, en la cual resucitaba bajo una nueva forma la antigua pretensión de las tribus de la Palestina central, de ser ellas quienes representasen el verdadero núcleo del conjunto de Israel, debió tener también algunas consecuencias en los problemas del culto. Es indudable que los israelitas de la provincia de Samaría aceptaron con muchas reservas a Jerusalen como único centro legítimo de culto. En cambio, los galileos y las gentes al este del Jordán se preocupaban menos por este antagonismo político. Al principio, los samaritanos parecieron aceptar la situación tal como indicaban los acontecimientos, tanto más que el gobierno persa mostraba un especial interés hacia el Templo de Jerusalén, concediéndole toda clase de privilegios. Sin embargo, continuaron acariciando la idea de una separación del Santuario de Jerusalén, pensando fundar un culto propio, en su territorio, de acuerdo con sus antiguas tradiciones religiosas; el único problema que quedó pendiente era el de saber cuándo les llegaría el momento de llevar a cabo sus propósitos.

En *Ant. Iud.*, 11, 8,3-7, Josefo nos explica el curso de la expedición de Alejandro Magno a través de Siria-Palestina, y nos indica que el gran sacerdote de Jerusalén no quiso rendirle acatamiento, invocando para ello su fidelidad al emperador persa, mientras que, por el contrario, el gobernador de la provincia de Samaría se sometió al conquistador, al que luego pidió permiso para edificar un santuario propio, a lo cual Alejandro accedió de inmediato (§§ 321-324 [ed. Niese]). El relato está lleno de detalles legendarios, haciendo salir a escena toda clase de personajes, tales como Sanballat, gobernador samaritano, que no tienen nada que ver con el contexto histórico. Este relato, que explica en que forma el propio Alejandro llegó finalmente a Jerusalén, y como, a pesar de la actitud inicial del gran sacerdote, la ciudad fue salvada de forma milagrosa (§§ 325-339 [ed. Niese]), es evidente que no tiene la menor base real. Sin embargo, cabe preguntarse si bajo la diferente actitud de Jerusalén y de Samaría ante la aparición de Alejandro, no se esconde una auténtica tradición. El hecho

[1] Cf W Rothstein, *Juden und Samaritaner* (1908) Posteriormente el Cronista ha reconocido, en Esd 4, 1-5, que, a proposito de la reconstruccion del Templo, existia un conflicto entre los exilados repatriados y los que habian permanecido en Palestina Con ello adelanta algo los acontecimientos, puesto que en dicha epoca eran muy pocos los exilados que habian regresado

[2] Al parecer, este conflicto era desconocido por los colonos de Elefantina En el año 408 es, cribian sobre este unico y exclusivo asunto al gobernador Bagoas de Jerusalen y al gobernador Sanbal lat de Samaria (*Pap Cowley*, n° 30, cf *AOT*², pag, 450 y sigs , *ANET*, pag 492, *DOTT*, pags 262-263) Traduccion española en *SAO*, pags 331-333

de que en Samaría se hubiese festejado la aparición de un nuevo soberano, en oposición a Jerusalén tan favorecida por los persas, y que se hubiesen aprovechado del cambio político para llevar a cabo su deseo de poseer un culto propio e independiente en Jerusalén, todo ello corresponde también a las previsiones históricas; pero de no disponer del relato de Josefo, nos sentiríamos inclinados a posponer la fundación del culto samaritano en el Garizim hasta comienzos del período helenístico. No es de creer que Samaría hubiese alcanzado sus fines bajo el dominio persa, ya que su actitud hacia el culto de Jerusalén no les hubiera predispuesto a ello. El Pentateuco había sido aceptado tan absolutamente como libro sagrado por la comunidad religiosa de Jerusalén, que los samaritanos lo habían adoptado como base para el culto. Estas consideraciones tampoco nos permitirían remontarnos más allá de finales del período persa, pero, por otra parte, también sería erróneo descender demasiado bajo en el período helenístico. La existencia del santuario samaritano de Garizim aparece concretamente atestiguada en época de Antíoco IV Epífanes (2 Mac 6,2); no obstante, en este texto aparece junto a Jerusalén como santuario importante, y por lo tanto queda confirmado por una tradición. Evidentemente, el relato de Josefo, según el cual Alejandro, inmediatamente después de su llegada a Siria-Palestina, habría autorizado la erección de un santuario samaritano, no puede ser tomado en consideración por la historia. Lo que parece más verosímil es que en época de Alejandro o durante los conflictos entre los diadocos, se hubiese presentado para Samaría la ocasión de hacerse conceder oficialmente y favorecer con privilegios un culto propio, que desde hacia mucho tiempo era objeto de sus anhelos.

Si por su menor importancia dejamos aparte a los israelitas que vivían en Galilea y al este del Jordán, el culto de Garizim debió tener para toda la población de Samaría el mismo valor que tenía para Judá el antiguo culto de Jerusalén. A decir verdad, el objetivo no había sido plenamente alcanzado, ya que a pesar de que el nuevo culto atraía a una mayoría de samaritanos, la antigua tradición de Jerusalén, que durante tan largo tiempo había sido el centro religioso incluso para los habitantes de la provincia de Samaría, indudablemente seguía atrayendo a muchos de ellos. En especial, los israelitas de los distritos samaritanos del sur, teniendo en cuenta su proximidad con Judá y Jerusalén, se mantuvieron solidariamente vinculados con el culto de Jerusalén, y éste fue el motivo por el cual a mediados del siglo II A. C. este distrito terminó separándose de Samaría para incorporarse a la provincia de Judá [1].

No es de extrañar que las gentes de Jerusalén considerasen siempre como ilegítimo el culto de Garizim. Los samaritanos fueron tenidos como apóstatas e «impuros» desde el punto de vista religioso. Toda la obra histórica del Cronista fue compilada, hacia el año 300 A. C., con la finalidad de demostrar la exclusiva legitimidad de la tradición histórica de Jerusalén, en oposición al culto samaritano. A tal fin se destacaba la aparición de David y sus actividades agradables a Dios por haber preparado la construcción del Templo; luego seguía la historia de los reyes de Judá, presentada como única y verdadera historia de Israel, y finalmente, el grupo de los exilados y el de los judaítas repatriados aparecía en ella como portadores de la tradición pura, puesto que tenían el encargo de reconstruir el Templo y de reorganizar la comunidad [2]. No tenemos el menor

[1] Cf. *infra*, pág. 337, así como las observaciones detalladas de A. ALT, en *PJB*, 31 (1935), pág. 94 y sigs., especialmente pág. 100 y sigs.

[2] Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I (1943), pág. 174 y sigs.

detalle sobre la forma en que los samaritanos miraban las cosas. Es muy posible que el problema de saber si era «en esta montaña (Garizim) o en Jerusalén» donde se hallaba el lugar al que las gentes debían acudir para el culto (Jn 4,20), fuese resuelto por los samaritanos, diciendo que para ellos el santuario israelita de Siquem tenía una mayor antigüedad tradicional, y que el traslado del Arca a la real ciudad judaíta de Jerusalén ordenado por David, fue un acto arbitrario e ilegítimo.

La comunidad religiosa samaritana logró subsistir a pesar de las vicisitudes de la historia. Josefo, adoptando el punto de vista judaíta, reprocha a los samaritanos su despreciable falta de principios; según él, siempre han evolucionado entre los recovecos de la historia, actuando con oportunismo y manifestando unas veces pertenecer al gran Israel y su unión con Jerusalén, y otras su aislamiento y su separación (*op. cit.*, § 340 y sigs.). En realidad, los samaritanos han compartido el destino de todos aquellos que, al mismo tiempo que apelan a sus más antiguas tradiciones, se rebelan contra una situación que ha evolucionado con el trascurso de los años y tratan de basar su vida en unas condiciones históricas desaparecidas desde hace largo tiempo. Poco a poco han ido degenerando, sin demostrar ningún valor creativo. Actualmente todavía vive en la ciudad de Nāblus (Siquem)[1] un pequeñísimo grupo de samaritanos. Celebran su Pascua en el Garizim [2] y no constituyen más que una curiosidad histórica.

[1] P. KAHLE nos ofrece una visión de conjunto sobre los samaritanos en el año 1909, en *PJB*, 26 (1930), pág. 89 y sigs.

[2] Cf. J. JEREMIAS, *Die Passahfeier der Samaritaner* (1932).

CUARTA PARTE

RESTAURACIÓN, OCASO Y CAÍDA

Capítulo Primero

INSURRECCIÓN MACABEA Y RESTAURACIÓN DE LA MONARQUÍA

§ 29. *Las luchas bajo Antíoco IV y sus consecuencias*

El dominio de los seleucidas en Palestina no se prolongó durante mucho tiempo. Después de pasada una generación estalló el gran conflicto entre esta dominación y la comunidad religiosa de Jerusalén, que en los últimos años tuvo mucho que ver con la decadencia y la caída del estado seleucida, que terminó con la emancipación de la comunidad de su poder político y el establecimiento de su propia monarquía. Estamos relativamente bien informados sobre esta época, gracias a la tradición literaria y especialmente a los dos libros de los Macabeos, que fueron incluidos en la Septuaginta, la versión griega del AT, y en esta forma fueron conservados. El primer libro de los Macabeos, que probablemente fue escrito en hebreo, aun cuando únicamente se conserve en la tradición griega, relata los acontecimientos del período entre los años 175 al 134 A. C., y constituye una valiosa fuente histórica que seguramente utilizó notas puestas al día. En él se presentan las cosas bajo un ambiente de estricto respeto hacia la Ley, procurando ante todo hacer destacar los servicios prestados por los jefes macabeos y asmoneos. El segundo libro se refiere a la época entre los años 175-161 A. C., y de acuerdo con sus propias manifestaciones (2 Mac 2,23 y sigs.) constituye un extracto de la obra histórica de un tal Jasón de Cirene, que nos resulta absolutamente desconocido, aun cuando sabemos que compuso una obra sobre la historia de dicha época, en cinco volúmenes, que el redactor del segundo libro de los Macabeos se ocupó de resumir en un solo libro. Es evidente que Jasón de Cirene procedía de la Diáspora helenística, y así no es de extrañar que el idioma original del segundo libro de los Macabeos fuese el griego. Este segundo libro nos proporciona más información detallada que el primero sobre los preliminares y los comienzos de la rebelión de los macabeos, pero en cambio no tiene el mismo valor histórico, pues resulta evidente que los elementos legendarios figuran representados con mayor intensidad.

Entre los dos libros existen numerosas discrepancias en cuanto a la descripción de los acontecimientos, y en este aspecto nos sentimos inclinados a dar preferencia al primer libro, a pesar de que no hemos de olvidar que éste también

mira los hechos y los resume de acuerdo con su particular y subjetivo punto de vista [1].

El conflicto se originó debido a que, por parte de los seleucidas, se produjeron intolerables ingerencias en las propiedades, los derechos y la organización del Templo y comunidad jerosolimitana. El objeto que motivó dichas ingerencias no aparece claro. Tal proceder no corresponde en absoluto con la actitud fundamental de los monarcas helenistas, en relación con los pueblos sometidos y sus religiones. El hecho de que Antíoco III, después de su conquista de Palestina, hubiera confirmado en forma explícita los privilegios de la comunidad jerosolimitana, habiendo mostrado además su buena voluntad hacia ellos, no tiene nada de particular, pero, mientras tanto, la situación en el estado seleucida había decaído considerablemente. El propio Antíoco III había sido vencido por los romanos, viéndose obligado a concertar con ellos la paz de Apamea (189). Después de su muerte, ocurrida en 187 A. C., le sucede su hijo Seleuco IV Filopátor, cuyo hermano Antíoco se vio obligado a vivir en Roma como rehén. Seleuco pudo lograr su regreso enviando en su lugar a Roma, como rehén, a su propio hijo Demetrio. Cuando Seleuco fue asesinado en el año 175 A. C. por su ministro Heliodoro, Antíoco, hermano de Seleuco, se apoderó entonces del poder con el nombre de Antíoco IV Epífanes, pasando por encima de Demetrio, que vivía en Roma y que era el heredero legítimo del trono. Con este motivo se inició el período de luchas por el trono en la dinastía seleucida, que impidió que el estado lograse la menor calma y estabilidad, contribuyendo a su declinar. A esto debe añadirse la ingerencia cada día mayor del poderío romano en el Mediterráneo oriental, para quien los seleucidas no constituyeron un verdadero peligro cuantas veces se presentó un conflicto. También les amenazaba un peligro desde el cercano Egipto, que hacía poco era todavía el dueño de Palestina y Fenicia, y el peligro era todavía mayor, puesto que en aquella época Roma ayudaba a los ptolomeos contra los seleucidas. Antíoco IV se vio obligado a sostener varias campañas contra Ptolomeo VI Filométor. Así, pues, el poder seleucida fue perdiendo firmeza, y se volvió más susceptible en cuanto a la vida interna de los pueblos vasallos y ante cualquier signo de inquietud que se produjese entre ellos. Las guerras desastrosas y sus nuevas obligaciones militares les habían creado grandes dificultades financieras, que les hacían codiciar los bienes de los pueblos sometidos [2].

Por otra parte se habían producido algunos conflictos en el propio seno de la comunidad de Jerusalén, que al ser mal vistos por los seleucidas les dieron ocasión de intervenir en sus asuntos. Éste fue el motivo principal de las luchas que estallaron bajo Antíoco IV. En este caso se trataba de un conflicto entre el carácter tradicional de la comunidad de Jerusalén y la civilización helenística. La helenización de Oriente, iniciada por los macedonios cuando conquistaron la totalidad del imperio persa, no podía dejar de ejercer su efecto sobre la comunidad de Jerusalén, en especial debido a que esta comunidad poseía su propia Diáspora

[1] El problema de las conexiones entre los dos libros de los Macabeos resulta muy complicado, no solamente desde el punto de vista de su contenido sino también de su redacción. Hay motivos para suponer que ambos proceden de una fuente común, pero la naturaleza y el origen de la misma sigue siendo discutido; cf. W. KOLBE, *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte* (1926), pág. 124 y sigs., quien admite que Jasón de Cirene fue la fuente para el primer libro de los Macabeos otra parte, cf. al F.-M. ABEL, *Les livres des Maccabées* (1949), pág. XXXVII y sigs., quien se la existencia de cualquier fuente literaria común.
Sobre la complejidad de estos problemas, cf. H. L. JANSEN, *Die Politik Antiochos des IV.* especialmente pág. 17 y sigs.

de habla griega en el Mediterráneo oriental, que a pesar de no ser muy numerosa, tenía abundantes ramificaciones. Por consideración a esta Diáspora, por lo menos una parte de su libro sagrado fue traducido al griego vernáculo, del hebreo original considerado como sagrado. Es indudable que los miembros de la Diáspora visitaban regularmente el lugar central de culto de Jerusalén, con lo cual este último se familiarizaba con las maneras helenísticas. El concepto de vida griego había logrado penetrar en Palestina, así como en la inmediata proximidad del centro de la comunidad religiosa de Jerusalén, ya desde época de la dominación ptolomaica. Los núcleos que vivían según sus maneras se concentraban en las ciudades helénicas, que fueron fundadas en lugar de los primitivos asentamientos urbanos, que ya no se componían de un amontonamiento de casas apretadamente encajadas sin orden alguno en el recinto de una muralla, sino de unas instalaciones con amplios espacios, proyectados siguiendo un plan basado en el sistema llamado «hipodámico» en recuerdo del arquitecto Hippodamo [1]. Durante el dominio de Alejandro, Pérdicas fundó una colonia militar macedonia en el emplazamiento de Samaría, la antigua capital de los reyes de Israel. Bajo la dominación ptolomaica aparecieron una serie de ciudades helenísticas, muchas de las cuales demuestran su origen ptolomaico gracias a sus nombres. Así ocurre con Filadelfia, que recibió este nombre inspirándose en Ptolomeo II Filadelfo, y que se halla situada en el emplazamiento de la antigua ciudad ammonita de Rabbat Bĕnē ʿAmmōn (hoy ʿAmmān), al igual que Ptolemaida construida sobre la antigua Acre (hoy ʿAkka), y también Filoteria (hoy Ḫirbet el-Kerak) ubicada en el extremo sur del lago Tiberíades. Bajo el régimen ptolomaico o a principios del período seleucida, apareció la ciudad helenística de Nisa-Escitópolis (hoy Beisán), en el emplazamiento de la antigua Beisán [2]. Es evidente que la vida libre y superficial que se llevaba en estas ciudades, no pudo por menos de influir sobre los israelitas del país, quienes trataron de imitarla. Indudablemente fueron muchos los que se dejaron atraer. Aun cuando en 2 Mac 4,12 y sigs. se mencione que hacia el 175 A. C. un gran sacerdote hizo construir un «gimnasio» en Jerusalén, para formar un centro para una comunidad que vivía según el sistema helenístico en el interior de la antigua ciudad sagrada, y donde el lanzamiento del disco y otros deportes atraían a muchos entusiastas espectadores, es evidente que esto no constituía la idea de un exaltado aislado, sino que era el resultado de un movimiento dentro de los círculos israelitas que, ya fuese como participantes o como espectadores, se sentían atraídos con entusiasmo hacia las actividades del nuevo «gimnasio». En 2 Mac 4,14-15, se indica concretamente que incluso algunos de los sacerdotes de Jerusalén se sintieron influenciados por esta nueva forma de vida. Por otra parte, es indudable que existían considerables grupos que, en nombre de sus venerables costumbres, rechazaban las maneras extranjeras en forma más o menos enérgica, pues veían en el abandono de dichas costumbres ancestrales un acto de deslealtad para con la tradicional fe en Dios, lo que equivalía a incurrir en una idolatría, disfrazada algunas veces, y otras abiertamente declarada. Sus opiniones no carecían de base, puesto que los juegos grecohelenísticos en sus orígenes habían estado vinculados estrechamente con el politeísmo

[1] Cf. C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, II (1933), pág. 11. Sólo han subsistido unos vestigos de estas ciudades helenísticas, debido a que por lo general continuaron creciendo durante tiempos romanos y bizantinos, con lo cual un estrato desaparecía debajo del siguiente.

[2] Sobre las funciones urbanas helenísticas, cf. A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937), págs. 238 y sigs., 447 y sigs.

griego. Este antagonismo se hace evidente en el libro de los Macabeos, en el período alrededor del 175 A. C., pero es indudable que no se presentó de improviso en aquel momento, sino que debió de prepararse poco a poco en el transcurso del siglo III, desarrollándose a medida que bajo los diadocos, la helenización iba progresando en Oriente. La comunidad de Jerusalén tuvo que enfrentarse con el problema grave y esencial de decidir cual debería ser su actitud frente a las extranjeras formas de vida helenística. La solución de este problema solamente podía ser cuestión de tiempo, pero si no se hallaba una solución oportuna, podía temerse una violenta explosión, debido a que dicho antagonismo iba aumentando en fuerza y aspereza, y bastaría cualquier incidente para que se produjese tal explosión. A principios del siglo II A. C., la situación interna de la comunidad religiosa de Jerusalén se hizo más tensa, y el malestar que se hacía sentir en Palestina, por su vecindad con la hostilidad egipcia, no podía pasar desapercibido para el gobierno seleucida, que se decidió a tratar de ordenar este estado de cosas mediante una intervención decisiva de su autoridad.

También constituían un motivo de malestar, las innumerables luchas que se producían en Jerusalén a propósito del cargo de sumo sacerdote, en las cuales los antagonismos entre la civilización tradicional y el helenismo tenían muy poca intervención. En general parecía que los sacerdotes aceptaban el helenismo y hacían lo imposible para mantener las mejores relaciones con los dominadores seleucidas, pero lo cierto es que varias familias y personajes estaban en pugna para hacerse con el poder político de la suprema autoridad sacerdotal. Desconocemos el origen histórico de estas luchas, al no disponer de documento auténtico alguno sobre la historia del cargo del sumo sacerdocio durante el siglo III ni de principios del II. Bajo el reinado de Seleuco IV hallamos a un sumo sacerdote llamado Onías, a quien las gentes fieles a la Ley consideraban como un piadoso y digno representante de sus funciones (2 Mac 3,1 y sigs.; 4,1 y sigs.), pero que en cambio tenía enemigos entre sus propios sacerdotes, que lo calumniaban intentando lograr su abdicación (2 Mac 3,4 y sigs.; 4,1 y sigs). Seleuco, quien, según 2 Mac 3,3, renovó de manera expresa los privilegios de la comunidad jerosolimitana, no parece que se hubiese dejado influir por estas pretensiones. Sin embargo, después del asesinato de Seleuco, fue Antíoco IV quien en el año 175 A. C. se instaló en el poder, y con este motivo hubo un cierto Jasón, que, según 2 Mac cap. 4, debió de ser hermano de Onías, quien logró que este último fuese depuesto por una orden real, obteniendo para sí el nombramiento de gran sacerdote, todo ello a base de prometer al rey ricos presentes en dinero y el máximo impulso de helenización en Jerusalén (2 Mac 4,7 y sigs.) [1]. Esto constituyó una monstruosa interferencia del poder real en los asuntos interiores de la comunidad religiosa de Jerusalén, aun cuando en realidad no estuviera inspirada por una iniciativa del rey. Sus instigadores fueron determinados círculos sacerdotales que se movilizaron para obtener el apoyo real en su lucha para el poder, dando lugar a que a partir de entonces el propio rey interviniese en la designación del sumo sacerdote, así como en los asuntos religiosos de Jerusalén en general. Y esto fue lo que ocurrió a partir de entonces. Cuando tres años más tarde un cierto Menelao [2] ofreció al rey regalos más valiosos, Jasón fue a su vez destituido por

[1] De acuerdo con JOSEFO, *Ant. Iud.*, 12, 5, 1. § 239 (Niese), el nombre hebreo original de este Jasón era Josué, pero resulta característico que adoptase el equivalente griego del mismo.

[2] De acuerdo con JOSEFO, *op. cit.*, el nombre hebreo de Menelao era el de Onías, que cambió por otro griego.

orden real y Melenao fue nombrado en su lugar como sumo sacerdote (2 Mac 4,23 y sigs.). Cuando hacía 169 A. C. se difundió el falso rumor de la muerte de Antíoco en ocasión de su expedición a Egipto, Jasón se apoderó nuevamente de Jerusalén por la fuerza, expulsando a Menelao y a sus partidarios. Estos acudieron a Antíoco, quien usando de su poder restauró a Menelao, con lo cual Jasón tuvo que huir de nuevo al este del Jordán, donde ya se había retirado después de su primera abdicación (2 Mac 5,5 y sigs.).

Los acontecimientos que mezclaban a Antíoco en las querellas de Jerusalén iban a obligarle a dar un nuevo paso. Sus dificultades financieras le hicieron codiciar la posesión de los tesoros y objetos de arte que había en los santuarios situados en sus territorios. Polibio comenta en cierta ocasión (30,26 [ed. Büttner-Wobst]), que Antíoco IV había «despojado sacrílegamente una mayoría de templos», aun cuando por el contexto no aparece claro si esta observación debe ser tomada en un sentido general o si se refiere a un distrito determinado. Sabemos además por una breve referencia de Grano Luciano [1], que había despojado el templo de Diana en Hierápolis, apoderándose de sus tesoros, y Polibio (31,9 [ed. Büttner-Wobst]) añade que poco antes de su muerte había tratado de apoderarse, sin resultado, de las riquezas del templo de Artemisa, en la región de Elimaida (Elam), a donde había acudido para enfrentarse con los partos. Estos informes han subsistido por casualidad y, por lo tanto, no sería de extrañar que para hacerse con dinero Antíoco hubiera utilizado este mismo proceder en otras ocasiones.

Por consiguiente, sería comprensible que el Santuario de Jerusalén, en cuyos asuntos había intervenido en más de una ocasión, le hubiera interesado también en este sentido. En 2 Mac 3,6 y sigs., se indica que Seleuco IV había sido advertido ya sobre las riquezas del Templo, por un adversario jerosolimitano del entonces sumo sacerdote Onías, y que había tratado de apoderarse de ellos por mediación de su ministro Heliodoro, pero la intentona había fracasado milagrosamente. Aun admitiendo que este relato sea simplemente legendario, no deja de confirmar que las apetencias de los dirigentes seleucidas de aquella época hacia los tesoros del Santuario, deben ser tenidas en cuenta. Así fue como Antíoco IV se aprovechó de la reincorporación de Menelao a su cargo de gran sacerdote en 169 A. C. para hacerse con los tesoros del Templo de Jerusalén y con este objeto llegó incluso a penetrar personalmente en el Santuario (1 Mac 1,17-28; 2 Mac 5,15 y sigs.). Como es fácil comprender, esta profanación del Templo hirió profundamente a los israelitas, estrictos cumplidores de la Ley. A partir de entonces se vieron obligados a considerar a Antíoco como a un enemigo declarado de su fe, aun cuando por su intervención en el nombramiento del sumo sacerdote no hubiera debido considerársele como tal. La creciente hostilidad no podía permanecer oculta durante mucho tiempo, y Antíoco vio en ello una nueva muestra de rebeldía contra su autoridad.

Quizás este incidente provocara una serie de insurrecciones sucesivas en Jerusalén, que pueden ayudar a justificar las medidas tomadas por el rey [2]. Cuando en el curso de una campaña contra Egipto del año 168 A. C., Antíoco se vio obligado por un decreto del estado romano promulgado por Popilio Lenas, a abandonar todas sus pretensiones sobre Egipto, dio orden al funcionario que actuaba como tesorero —según 2 Mac 5,24 se trataba del «abominable» Apolonio—

[1] Cf. JANSEN, *op. cit.*, pág. 34.
[2] Cf. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer* (1937), pág. 69 y sigs.

para que efectuase un ataque por sorpresa contra Jerusalén, pillando e incendiando la ciudad y sus casas, y derribando sus muros; así murieron muchos de sus habitantes. Las mujeres y los niños fueron llevados como esclavos y Jerusalén fue tratado como una ciudad enemiga (1 Mac 1,29 y sigs.). Entonces se creó el recinto fortificado que con frecuencia aparece citado con el nombre griego de «Acra», tanto en el primer libro de los Macabeos como por Josefo, y que desempeñó un papel tan importante en la historia de los siguientes años. Según 1 Mac 1,33 y sigs., unas «gentes impías» se establecieron en esta zona, que fue protegida por una poderosa muralla circular provista de torres. Este «pueblo impío» debió de estar formado por el grupo de gentes de Jerusalén de mentalidad helenizada, mientras que los jerosolimitanos, de rígidos principios tradicionales, huían de la ciudad en su mayor parte. En dicho recinto se almacenaron armas y provisiones en cantidad, con objeto de que estuviese en condiciones de defenderse contra cualquier ataque, y a tal objeto se le asignó también una guarnición seleucida. Este «Acra» ocupó entonces el puesto de la primitiva ciudadela de Jerusalén que había quedado desprovista de su recinto amurallado, y estaba parcialmente despoblada, y esta nueva comunidad fue probablemente organizada bajo el concepto helenístico. Se hace imposible definir su emplazamiento exacto. Ha sido localizada en la «colina oeste» del territorio de la ciudad de Jerusalén, en la parte oeste opuesta al Santuario, del cual quedaba separada por la llamada «ciudad amurallada» [2]. No obstante según se dice en 1 Mac 1,33 fue construida en el lugar de la «ciudad de David», y puesto que el autor del primer libro de los Macabeos, a diferencia de Josefo que llegó después, pudo conocer la situación exacta de la histórica «ciudad de David», lo más probable es que el «Acra» estuviese emplazado en la colina sudoeste, es decir, encima de la montaña al sur del Templo, lo cual queda también atestiguado por los descubrimientos arqueológicos y las consideraciones topográficas [2].

Esta intromisión en las ordenanzas de la ciudad de Jerusalén fue extraordinariamente violenta, pero Antíoco IV tomó pronto una nueva y decisiva determinación. Como consecuencia de su política hostil, decidió eliminar a toda la comunidad religiosa de Jerusalén, que consideraba especialmente rebelde. Mediante un edicto (1 Mac 1,41 y sigs.), suprimió toda manifestación religiosa de alguna importancia: prohibió los sacrificios tradicionales, la observación del descanso sabático, la práctica de la circuncisión, e incluso hizo destruir los textos sagrados. La vulneración de estas prohibiciones era castigada con la muerte. También introduciría en el Templo de Jerusalén unas formas de culto extranjeras, y lo mismo hizo en el santuario samaritano del Garizim [3]. Según 2 Mac 6,2, en Jerusalén se instaló el culto a Zeus Olímpico, y en el Garizim el de Zeus Xenio, y el rey obligó a que todo el mundo tomase parte en estas nuevas prácticas cúlticas. Los funcionarios reales debían cuidar de que todas las disposiciones en este sentido fuesen cumplidas en todo el territorio. En el día 15 del mes de Kislēw, en el 145 año de la era seleucida (1 Mac 1,54), es decir, en el mes de diciembre del año 167 A. C., la «abominación de la desolación» hizo su aparición en el Tem-

[1] Cf., recientemente, F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I (1952), pág. 122.

[2] Cf., recientemente y con todo detalle, J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), página 144 y sigs.

[3] No sabemos nada sobrel a actitud de los samaritanos para con Antíoco, pero es de suponer que se mantuvieron en lo posible al margen de los conflictos de Jerusalén. Sin embargo, luego debieron de ser tratados como los jerosolimitanos, pues Antíoco no apreciaría ninguna diferencia fundamental entre ellos.

plo de Jerusalén. Esto debió significar seguramente que el nuevo culto había empezado. En las diversas localidades del país se instalaron los oportunos altares, ante los cuales todo el mundo venía obligado a efectuar sacrificios. Los privilegios que habían sido concedidos a la comunidad religiosa de Jerusalén desde comienzos del período persa por los emperadores entonces reinantes, y que habían sido reiteradamente confirmados durante los reinados de Antíoco III y Seleuco IV, mediante los cuales se garantizaba a la comunidad el derecho a vivir de acuerdo con sus propias leyes religiosas, fueron completamente abolidos a partir de entonces.

Antíoco debió de figurarse que, aún haciéndolo con cierta repugnancia, la comunidad de Jerusalén iba a someterse a estas órdenes, y que al igual que otros muchos pueblos sometidos a su dominio aceptarían los cultos helenísticos o helenizantes. Pero esta claudicación resultaba imposible para la comunidad religiosa de Jerusalén, que servía a un Dios que no podía ser comparado con las tradicionales divinidades de los países vecinos. Puestas las cosas en este terreno era inevitable que estallase una guerra cruel contra el dominio secular. En esta guerra religiosa intervinieron en primer lugar aquellos grupos de hombres decididos que siempre se habían enfrentado con las costumbres helenísticas. Quizás hasta entonces, su intervención no había sido ni muy activa ni muy visible, pero había llegado el momento de defender sus destinos. Los elementos helenizantes se abstuvieron de resistir por haber dado ya algunos pasos en la nueva dirección, y algunos de ellos se habían separado tanto de las antiguas tradiciones, que ya no eran capaces de oponer la menor resistencia. Menelao, el gran sacerdote nombrado anteriormente por Antíoco, es probable que se sometiera, y con él una mayoría del clero de tendencias helenísticas. Muchos otros, que estaban aterrorizados con las cosas que ocurrían, se sometieron por miedo, aceptando los sacrificios paganos cuando no tuvieron más remedio que hacerlo. El reducido grupo de aquellos que «preferían morir a contaminarse con los alimentos y profanar la santa Alianza» (1 Mac 1,63) no tuvo al principio una gran importancia, y muchas veces tuvieron que apelar a la huida para sustraerse a las persecuciones. Pero la inmediata acción dependía de la decisión de una minoría, y para ellos la lucha contra las violentas medidas del rey se convirtió al mismo tiempo en una lucha contra la forma de vida helenística en general.

Esta lucha se vio favorecida por la situación agobiante en que se hallaba el estado seleucida como consecuencia de las muchas dificultades y conflictos que existían en el seno de la casa real, pero a pesar de ello, difícilmente hubiera alcanzado su objetivo de no haber hallado en seguida unos jefes decididos y conscientes del resultado que perseguían. En la pequeña población de Modín (hoy el-Midyā), en el límite occidental de la montaña al este de Lydda, vivía una familia de sacerdotes que pretendían ser descendientes de la estirpe de Yōyārīb (Neh 12,6.19; 1 Cr 24,7; 1 Mac 2,1). Su antepasado más próximo era un cierto Hasmón (Josefo, *Bell. Iud.*, 1, 3, § 36; *Ant. Iud.*, 12, 6,1, § 265 [Niese]) [1], de donde les venía el nombre de «asmoneos». Por aquel entonces, el cabeza de familia era Matatías, que tenía numerosos hijos. Cuando el funcionario seleucida se presentó en Modín, aquél no sólo rehusó obedecer esta orden, sino que con sus propias manos mató a un israelita que efectuaba el sacrificio ordenado, así como al funcionario en cuestión (1 Mac 2,15-28). Ésta fue la señal que provocó una

[1] Josefo cita el nombre en la forma de 'Ασαμων(αῖος); la tradición judía posterior presenta la forma *ḥašmōnīm*; cf. G. DALMAN, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch* (¹1938), pág. 163.

resistencia abierta, y los detalles del acto de Matatías se difundieron por todas partes. A Matatías se le hizo imposible continuar en Modín con su familia, e hizo una llamada a todos sus conciudadanos para que le siguieran y huyesen juntos, trasladándose con sus partidarios a las montañas del inaccesible desierto de Judá. Poco a poco fueron reuniéndose a su alrededor numerosos simpatizantes. Esto ocurría en el transcurso del año 166 A. C. Al principio sólo se produjeron ligeras escaramuzas entre estos partidarios inquebrantables y los israelitas que se habían sometido a las órdenes del rey, quienes en interés de su tranquilidad y de su seguridad deseaban evitar una insurrección en el país. Los partidarios de Matatías daban golpes de mano, que aprovechaban para destruir los altares, matar a los apóstatas que se mostraban dispuestos a ofrecer sacrificios a los falsos dioses, y obligaban a circuncidar a los niños que no lo habían sido a causa de la prohibición del rey. Por su parte, sus enemigos les atacaron en sus refugios, tratando de deshacerse de ellos, y en este caso se aprovecharon de la ocasión para obligarles a la piadosa observancia del descanso sabático, con lo cual se veían imposibilitados de proseguir la resistencia durante el día santo, hasta tal punto que los fieles de la Ley se vieron obligados a renunciar a defenderse cuando eran atacados durante el *šabbāt* (1 Mac 2,29-48). Durante este período de escaramuzas, Matatías, ya viejo, murió (166 A. C.). Judas, su tercer hijo fue quien tomó el mando. Según 1 Mac 2,4 se le designaba con el apodo de Μακκαβαῖος [1], es decir, «martillo» o «el (hombre) semejante al martillo»; este apodo que le señalaba como un guerrero temido y batallador, sin duda le fue aplicado como resultado de sus grandes hazañas. La lucha de estos fieles a la Ley, en la cual Judas obtuvo éxitos decisivos, fue designada con el nombre de «rebelión macabea», y la época en que se desarrolló, se llamó «época macabea». Judas era verdaderamente un guerrero valiente, que «por sus hazañas se asemejó al león y al cachorro que ruge en busca de la presa» (1 Mac 3,4), pero ante todo era un jefe audaz y circunspecto. Gracias a su actividad, las escaramuzas y los golpes de mano se convirtieron en una rebelión general de todos los israelitas fieles a la Ley contra las fuerzas adversas. Así no es de extrañar que estos acontecimientos fuesen designados con su apodo, y hemos de reconocer que su entrada en escena hizo incorporar a la causa a numerosos partidarios, especialmente después de haber alcanzado sus primeros éxitos espectaculares.

Fue bajo su mandato cuando se produjeron los primeros choques con la dominación seleucida, que no estaba dispuesta a contemplar con indiferencia durante mucho tiempo los acontecimientos de Palestina, sino que, por el contrario, iba a enfrentarse con los rebeldes por la fuerza de las armas. De acuerdo con 1 Mac 3,10-12, Judas empezó consiguiendo derrotar a una división seleucida al mando de un tal Apolonio [2], en un lugar que por desgracia no aparece citado, muriendo Apolonio en el curso del encuentro. Luego venció también a Serón, gobernador militar de Siria [3], cerca de Bēt Ḥōrōn (hoy Beit ʿŪr) en el noroeste de la provincia de Judá, donde un destacamento procedente del norte había llegado hasta la llanura costera, alcanzando la provincia de Judá. Seguidamente

[1] El original arameo es *maqqābāʾ* ó *maqqābay* (cf. hebreo *maqqébet*).

[2] Se trata quizás del mismo Apolonio quien, de acuerdo con 2 Mac 5,24, había llevado a cabo la conquista y el pillaje de la ciudad de Jerusalén en el año 168 A. C., cumpliendo órdenes de Antíoco (por desgracia en 1 Mac 1,29 no se menciona el nombre de este «jefe de los tributos»).

[3] Con la palabra «Siria» es evidente que no se pretende designar a todo el estado seleucida, sino a una parte de él, probablemente a la llamada Celesiria, que al parecer abarcaba la zona sur del territorio de Siria.

persiguió al enemigo en derrota hasta la llanura costera (1 Mac 3,13 y sigs.). El rey Antíoco se vio obligado entonces adoptar medidas más enérgicas, y puesto que debía combatir personalmente contra los partos, puso la guerra de Palestina en manos de Lisias, a quien dejó tras suyo con el cargo de regente. Este último mandó a los tres generales Ptolomeo, Nicanor y Gorgias con un ejército importante, para combatir contra Judas y sus partidarios, en el año 147 de la era seleucida. El encuentro se produjo en Emmaús (hoy ʿAmwās), en el límite oeste de las montañas al sur de Bēt Ḥōrōn, donde Judas, gracias a una hábil maniobra, logró una vez más vencer a sus enemigos (1 Mac 3,27; 4,25). Ante este resultado, Lisias tomó personalmente la dirección de las operaciones. Se dirigió contra Judá, partiendo del sur en lugar de hacerlo desde el oeste, y cruzando la provincia Idumea, presentó combate en la frontera meridional de Judá, cerca de Bēt Ṣūr (hoy Ḫirbet el-Ṭubeiqah). Judas pudo salir de nuevo victorioso (1 Mac 4,26-35). Estos éxitos extraordinarios convirtieron a Judas y sus partidarios en dueños de la provincia de Judá, a excepción del «Acra» en Jerusalén, que se hallaba ocupada por una guarnición seleucida. Cabe preguntarse cómo fue posible alcanzar estos triunfos.

Es indudable que el reino seleucida, que por la parte este estaba luchando contra los partos, no pudo disponer contra Judas [1] de un ejército muy importante, pero sin embargo, las fuerzas seleucidas indudablemente eran superiores a los rebeldes, tanto en cantidad como en armamento. En cuanto a Judas y los suyos, tenían no solamente la ventaja de conocer a fondo su patria que, por su

[1] Las cifras que sobre los ejércitos enemigos figuran en los libros de los Macabeos probablemente son exageradas, como ocurre a menudo en las antiguas tradiciones.

carácter montañoso, se prestaba a los máximos recursos de una táctica apropiada, sino que además tenían el pleno convencimiento de que se enfrentaban en una lucha necesaria a la causa de su propia fe, y a tal fin estaban dispuestos a dar de sí cuanto fuese posible, sin que les importase su vida.

Los éxitos alcanzados inspiraron a los fieles la confianza de que su causa podía triunfar a pesar de la importancia de las fuerzas adversarias, y es evidente que hicieron que se agregaran a Judas otros grupos de partidarios y combatientes que hasta entonces se habían mantenido al margen por temor. Al mismo tiempo, estos éxitos demostraban a los devotos que Dios estaba de su parte, ya que solamente su ayuda contra el poder secular pudo hacer posibles estas victorias. Todo hacía suponer que con estos combates, en los cuales se trataba de salvar los fundamentos de la fe, se produciría una decisión definitiva entre el dominio de Dios y el de los hombres. Fue precisamente durante el período de estos éxitos cuando fueron escritas las visiones referidas en la segunda mitad del libro de Daniel (Dan caps. 7-12). Los acontecimientos históricos aparecen como la última fase de la historia que precede al inmediato advenimiento del dominio evidente de Dios en la tierra, que se produciría en «el reino de los santos del Altísimo» (Dan 7,18). La brutal y sangrienta opresión de la comunidad jerosolimitana llevada a cabo por Antíoco IV, que no tenía precedentes en la historia de Israel, así como la guerra sin cuartel que sus partidarios habían de sostener contra esta supresión de unos privilegios que habían existido durante siglos y contra la opresión subsiguiente, les afirmaron en la convicción de que realmente ahora se trataba de la última y definitiva liquidación de cuentas. Relacionándolos con una serie de narraciones escritas durante el siglo III, que ilustraban con ejemplos la ayuda que Dios prestó a los hombres piadosos que se resistían a las presiones del mundo (Dan caps. 1-6), las visiones de Daniel interpretaban los acontecimientos de aquella época como el principio del fin del poderío mundial, que se había ido manifestando con el correr del tiempo mediante la existencia de una serie de imperios mundiales sucesivos. En realidad, se trataba de los preparativos para la venida del gobierno de Dios, para el cual los éxitos de Judas y de sus partidarios sólo constituían una «pequeña ayuda» provisional (Dan 11,34), pero que en cambio equivalían a una demostración de fuerza por parte de Dios. Así fue como entre los trastornos y la agitación de aquellos tiempos se desarrolló la literatura apocalíptica, que, continuando las profecías de tiempos antiguos, proporcionaba al mundo y a su historia un final previsto por Dios. Es muy probable que esta visión diese a Judas y a su empresa el máximo estímulo, proporcionándole también nuevos partidarios. En realidad, ni Judas ni muchos de sus compañeros de armas debieron de compartir los conceptos apocalípticos de Daniel, y no consideraron su actuación como una «pequeña ayuda». Para ellos, la prosecución de la lucha contra el poder del estado constituía un objetivo básico. Cuando en Dan 11,34 se dice que «muchos se unían hipócritamente» a los campeones de la libertad, es muy posible que el redactor pensase en la posibilidad de alcanzar una victoria mediante la fuerza, sin esperar en modo alguno que llegase por la acción del propio Dios. Por vez primera se pone en evidencia cierto desacuerdo en el seno de la rebelión macabea, que pronto había de ponerse de manifiesto.

La tarea que Judas se había propuesto después de sus primeros éxitos, consistía en la liberación de Jerusalén y la reconstrucción del Santuario. Después de la profanación del Templo en 167 A. C., los fieles habían erigido en Miṣpāh

(Tell el-Naṣbeh) al norte de Jerusalén, una especie de santuario que lo substituyera. No obstante, de acuerdo con la Ley, en él no podían ofrecerse sacrificios, pero sí se celebraban reuniones y se aportaban los diezmos fijados por la Ley, habiendo depositado allí las vestiduras sacerdotales y los textos sagrados en la medida que habían podido salvarse (1 Mac 3,46-49). Pero, sin embargo, Jerusalén continuaba siendo el verdadero lugar santo, a pesar de su actual profanación, y se convirtió en el futuro objetivo de Judas; éste, en la segunda mitad del año 164, se dirigió con todos sus partidarios contra Jerusalén. Obligó a la guarnición seleucida y a los habitantes desleales a que se encerrasen en el «Acra», evitando así que pudiesen ocasionarle el menor perjuicio, y seguidamente dedicó su atención a la restauración del Santuario. Instaló en él a los sacerdotes que habían permanecido fieles a las tradiciones ancestrales, hizo retirar los objetos del culto a Zeus Olímpico, y mandó destruir el altar de los holocaustos profanado por el rito extranjero, construyendo otro nuevo en su lugar y organizando y preparando cuanto pudiese ser necesario para las prácticas del culto. El día 25 de Kislēw del 148 año de la era seleucida, es decir, en diciembre de 164 A. C., tres años después de su profanación, el Templo fue devuelto a su legítimo culto a Dios a través de unas fiestas que duraron ocho días, con sacrificios, oraciones y cánticos. Para mantener su seguridad, el recinto sagrado fue fortificado y se instaló una guarnición, al mismo tiempo que Bēt Ṣūr, al sur de la provincia de Judá, fue también ocupado y fortificado (1 Mac 4,36-61).

El paso más importante había sido dado. En la primavera siguiente, el enemigo máximo, Antíoco IV Epífanes, moría durante una expedición contra los

partos, sucediéndole su hijo Antíoco V que a la sazón tenía sólo ocho años y que dependía en todo de su tutor, el regente Lisias. Pero la lucha más apremiante todavía no había terminado. El «Acra», con su correspondiente guarnición todavía existía junto a Jerusalén, y las disposiciones de Antíoco IV que prohibían por completo el culto de la comunidad jerosolimitana no habían sido derogadas. Fuera de la provincia de Judá, la autoridad de los seleucidas continuaba manifestándose con toda su fuerza, y sus representantes podían obligar a los miembros de la comunidad jerosolimitana que residían fuera de la provincia de Judá para que cumpliesen dichas disposiciones. Por esta circunstancia, en el año 163 A. C., Judas emprendió algunas expediciones que excedían en mucho los límites de Judá, empezando por Galilea y Transjordania, donde residían muchos israelitas fieles a la comunidad de Jerusalén. Su situación era muy comprometida, puesto que se hallaban instalados muy lejos de Jerusalén, en la periferia de unos distritos de población muy variada, y en la vecindad de pueblos extranjeros y ciudades helenísticas. Además, en los tiempos de la persecución de Antíoco IV se habían visto severamente oprimidos. Por este motivo, Judas mandó a Galilea a Simón, su segundo hermano, que en esta ocasión aparece por vez primera en la historia. Judas se dirigió personalmente, acompañado por su hermano menor, Jonatán, hacia «Galaad», es decir, Transjordania. Uno y otro lograron victorias militares, pero debido a que sus fuerzas no eran lo suficientemente fuertes para poder conservar de forma permanente estas antiguas zonas israelitas, se limitaron a llevarse consigo a Judá a todos aquellos habitantes que deseaban continuar afectos a la comunidad religiosa de Jerusalén. Judas emprendió luego otra expedición contra Idumea, donde asedió y destruyó a Hebrón, y también contra Filistea, donde efectuó un ataque por sorpresa contra ʾAšdōd, quizás con el exclusivo objeto de inspirar temor y respeto entre los vecinos de Judá (1 Mac 5,1-68) [1]. A continuación inició el asedio del «Acra» de Jerusalén, con su correspondiente guarnición. Dicha guarnición pidió ayuda a Antíoco V, al mismo tiempo que algunos israelitas helenizantes se aprovecharon una vez más de esta oportunidad para tratar de que el rey interviniese a su favor. Esta vez, Antíoco V y Lisias hicieron un esfuerzo serio para derrotar a los rebeldes (163-162 A. C). El ataque se inició desde el sur por fuerzas poderosas. Bēt Ṣūr, que Judas había fortificado, se vio en una situación apurada, y Judas pudo salir de ella hacia el norte. Poco después, Bēt Ṣūr se vio obligada a entregarse a los sitiadores. Entre tanto, el grueso de las fuerzas seleucidas perseguían a Judas hacia el norte. Cerca de Betzacaría (hoy Beit Zikāriyah), a unos 10 km al sur de Belén se produjo un combate en el cual los sirios, que utilizaron sus elefantes de guerra, salieron vencedores, lo que les permitió sitiar acto seguido a Jerusalén, a la que por hambre redujeron al límite de resistencia (1 Mac 6,17-54). La causa de Judas y de sus partidarios parecía perdida, cuando una circunstancia imprevista vino en su ayuda. Se trataba de una discusión interna dentro del estado seleucida, donde como consecuencia de la rápida decadencia de su monarquía, se produjeron cambios sorprendentes, al igual que luego ocurriría en los períodos siguientes. Un rival del regente Lisias, a quien Antíoco IV había nombrado tutor de su hijo y sucesor, antes de su muerte durante la campaña contra los partos, se preparaba para apoderarse del gobierno. Por esta circunstancia, Lisias tuvo un interés especial en terminar rápidamente su campaña en Judea, y a tal fin propuso al rey ofrecer la

[1] Sobre todas estas campañas militares del año 163 A. C., cf. K. GALLING, *PJB*, 36 (1940), pág. 43 y sigs.

paz a los sitiados, prometiéndoles el libre ejercicio del culto, de acuerdo con las tradiciones de su Ley. Cuando esta promesa quedó garantizada por un juramento, Judas aceptó la oferta y evacuó el recinto fortificado del Templo. Verdad es que, contrariamente a lo convenido, las fortificaciones de la zona del Templo fueron demolidas, pero el ejército sirio fue evacuado, y por encima de todo, las disposiciones dictadas por Antíoco IV en el año 167 A. C. que habían sido la causa del conflicto armado, fueron oficialmente anuladas y la comunidad religiosa de Jerusalén fue reintegrada a su primitiva situación.

El motivo que dio lugar al levantamiento macabeo parecía haber sido solventado. Por lo tanto, no había razón para proseguir la lucha, tanto más que por parte de los seleucidas se apreciaban intenciones pacíficas. En el año 162 A. C., Demetrio, el hijo de Seleuco IV, que era el verdadero heredero del trono después de la muerte de su padre, y que durante todo este tiempo había vivido en Roma como rehén, hizo su aparición en Antioquía, y después de haber instigado el asesinato de Antíoco V y de Lisias por sus propios oficiales, se instaló en el trono como Demetrio I Sóter. En Jerusalén, después que el sumo sacerdote Menelao fue destituido por Antíoco V, probablemente como consecuencia del convenio de reorganización del culto (cf. 2 Mac 13,1-8), Alcimo fue nombrado sumo sacerdote[1], pues parecía ser descendiente legítimo de la familia sacerdotal (1 Mac 7,14). El propósito evidente de este nombramiento era el de servir la causa de la paz dentro de la comunidad religiosa de Jerusalén, y en este sentido fue enviado un mensaje a Judas y a sus partidarios, invitándoles a hacer las paces. Por aquel

[1] Este nombre es probablemente la forma griega del nombre hebreo de ʿElyāqīm.

entonces, muchos de los fieles de Jerusalén, incluso aquellos que habían tomado parte en las luchas contra la violencia y la opresión, consideraban que había llegado el momento de darse por satisfechos con los resultados alcanzados. El derecho al libre ejercicio del culto divino, y la autorización para poder vivir de acuerdo con las leyes tradicionales, habían sido reconocidos oficialmente, e incluso había sido nombrado un sumo sacerdote legítimo, y aun cuando todavía existía una guarnición seleucida en el «Acra» de Jerusalén, e incluso había oficiales y soldados seleucidas en el territorio, esto era debido únicamente a que el país se hallaba bajo una dominación extranjera, y la comunidad religiosa de Jerusalén había vivido durante muchos años bajo alguna dominación extranjera. Pero Judas y sus seguidores veían las cosas de distinta manera, y su punto de vista aparece claramente expresado en la descripción de los acontecimientos y de los personajes citados de 1 Mac 7,1-25. En realidad no tenía la menor confianza en la paz. De hecho consideraban ofensivo que, a pesar de toda su legitimidad, el nuevo gran sacerdote hubiese sido nombrado por el rey, con el correspondiente despliegue de fuerzas políticas y militares, al igual que sus antecesores lo habían sido por reyes enemigos. Los acontecimientos que se produjeron luego, demostraron que tenían razón al temer nuevas tentativas de intervención en el seno de la comunidad jerosolimitana. Por encima de todo, Judas y sus partidarios propugnaban por una total independencia política y una eliminación completa del dominio extranjero. Estos propósitos se manifestaban ahora con toda claridad. Aun cuando la lucha había empezado como una protesta contra los actos despóticos y destructivos del rey, y como una lucha por la libertad, con el transcurso del tiempo los dirigentes de la rebelión le asignaron una finalidad que excedía en mucho a la de un simple restablecimiento de la situación anterior. Pero esta manera de pensar provocó una discordia nefasta y de consecuencias desastrosas en las filas de aquellos que hasta entonces habían combatido hombro con hombro. Por un lado había los «asmoneos» con su partido, que debido a esta escisión se concentraron más y más en una idea política, y por otro lado había todos aquellos grupos a quienes solamente preocupaba la posibilidad de poder practicar libremente el servicio divino, y poder llevar una vida extrictamente de acuerdo con la Ley. Estos últimos formaron un grupo independiente que se designaron a sí mismos con el nombre de «piadosos» [1]. Existían además los grupos helenizantes, al parecer formados especialmente por las familias sacerdotales, los «saduceos» [2], y es muy probable que el sumo sacerdote Alcimo se inclinase también en esa dirección.

La inflexible actitud de Judas y sus seguidores hicieron imposible todo intento de pacificación. Según 1 Mac 8,1-32, Judas trató de ponerse en contacto con Roma, enviando allí a una delegación, con lo cual su lucha por la libertad pasó a formar parte de los grandes conflictos de la época, demostrando así que sus proyectos eran principalmente políticos. Por otra parte, Alcimo que había sido acompañado a Jerusalén con escolta militar, no podía sostenerse en su po-

[1] En hebreo se llamaban *ḥăsīdīm*, de donde se deriva el griego 'Ασιδαῖοι (1 Mac 7,13 y *passim*). Posteriormente estos círculos recibieron el nombre de «los separados», *pĕrīšīm*, Φαρισαῖοι, «fariseos» (cf. JOSEFO, *Ant. Iud*, 13, 5, 9, §§, 171-172 [Niese], *passim*).

[2] Según la interpretación de A. GEIGER (*Urschrift und Übersetzungen der Bibel* [1857], pág. 102), que ha sido enérgicamente discutida, pero que todavía no ha podido ser refutada, los «saduceos» eran los «sadoquitas», es decir, miembros de la antigua familia sacerdotal de Jerusalén, que continuaban siendo la legítima familia de sacerdotes. En los conflictos del siglo II se convirtió en un partido.

sición, y pronto tuvo que acudir a Demetrio en demanda de más ayuda; y éste envió a Jerusalén a Nicanor con un ejército para reducir a los rebeldes. La tentativa para lograr la sumisión de Judas mediante negociaciones no dio ningún resultado y, por lo tanto, estallaron las hostilidades. Judas salió vencedor en un encuentro que tuvo lugar cerca de Cafarsalama que cabe identificar con el actual Ḫirbet Selmah, a 1 km al noroeste de el-Ǧib y, por consiguiente, a unos 10 de Jerusalén. Después de haber pedido nuevos refuerzos, Nicanor presentó combate el 13 de ʾĂdār, es decir, en marzo del año 161 A. C., cerca de Adasa (hoy Ḫirbet ʿAdāsah), a 7 km, al norte de Jerusalén. Nicanor fue vencido y murió durante la batalla, y Judas pudo perseguir al vencido enemigo hasta la llanura costera (1 Mac 7,26-50). Después de estos hechos, Demetrio confió a Báquides, que ocupaba el alto cargo de «amigo del rey», la misión de reducir a los rebeldes. Entre su séquito figuraba el sumo sacerdote Alcimo, quien evidentemente había tratado de obtener el apoyo del rey. Esta vez, en el primer mes del 152 año seleucida, es decir, en abril de 160 A. C., se organizó un ejército muy importante para lograr de una vez el éxito esperado. Debido a que las indicaciones topográficas de 1 Mac 9,2 y sigs., no pueden ser interpretadas con exactitud, no es posible saber exactamente cual fue el camino seguido por Báquides y tampoco podemos situar el lugar llamado Elasa, que aparece como escenario de esta batalla decisiva. Enfrentado con fuerzas de tal importancia, la posición de Judas se hacía muy difícil, tanto más que muchos de sus partidarios rehusaban aventurarse en un combate que ofrecía tan pocas probabilidades de éxito. A pesar de ello, Judas se lanzó a la lucha con un pequeño grupo de sus más fieles seguidores. Fue vencido y murió durante el encuentro (1 Mac 9,1-22). Báquides, con la ayuda del gran sacerdote, procuró entonces restablecer la paz y el orden en el país. La libertad del culto divino, así como la observancia de la Ley no fueron restringidas, pero todos los partidarios de Judas que pudieron ser capturados fueron eliminados. Sólo unos pocos pudieron salvar sus vidas huyendo a los escondites del desierto de Judá. Se hallaban entonces en una situación análoga a la de Matatías y sus compañeros al comienzo de la rebelión macabea. En lugar de Judas, eligieron como jefe a su hermano menor Jonatán. Al parecer no tenían ya la menor probabilidad de éxito, puesto que una mayoría de las gentes fieles a la Ley se daban por satisfechos con la situación existente y rehusaban mezclarse con estos luchadores intransigentes. Báquides había instalado una serie de reductos con su correspondiente guarnición para asegurar el dominio seleucida en todo el territorio. Lo único que Jonatán pudo hacer con sus partidarios fue perturbar la paz en el país en reiteradas ocasiones. Si salió bien librado de algunos encuentros ocasionales con las tropas reales, tales como la escaramuza del Jordán (1 Mac 9,43-49) o el combate alrededor de la ciudad ligeramente fortificada de Betbasi (probablemente Ḫirbet Beit Baṣṣah, al sudeste de Belén, en el límite del desierto de Judá), en realidad se trataba de pequeños encuentros sin importancia, que no tenían la menor influencia en la situación general. También careció de importancia la alianza que Jonatán trató de concertar con los nabateos que hacia finales del siglo IV se habían instalado en la orilla oriental del mar Muerto, en el antiguo país de los edomitas, y que eran los enemigos naturales de la dominación seleucida en la vecindad de Palestina. En ocasión de realizar una misión cerca de los nabateos, Juan, el hermano mayor de Jonatán, fue asesinado por el camino (1 Mac 9,35 y sigs.), y probablemente este hecho le hizo abandonar sus gestiones para establecer contactos con los nabateos.

Una vez más las nuevas dificultades internas entre los seleucidas vinieron en ayuda de Jonatán de forma imprevista. Esta es la única explicación al hecho de que después del encuentro de Betbasi, Báquides se mostrase repentinamente dispuesto a negociar con Jonatán y a requerimiento de este último, devolviese los prisioneros y el botín, renunciando a continuar las hostilidades. Es evidente que fue como consecuencia de su acuerdo con Báquides por lo que Jonatán instaló su residencia en Mikmāš (hoy Muḥmās), a 12 km al noroeste de Jerusalén, y desde allí «gobernó a Israel» como si se tratase de uno de los antiguos «jueces de Israel» (1 Mac 9,70-73). Transcurría el año 157 A. C., y en aquel entonces la guerra había terminado virtualmente. El sumo sacerdote Alcimo había muerto dos años antes (1 Mac 9,54-56), y al principio su puesto quedó vacante. Pero en Jerusalén dominaba el partido sacerdotal de los «saduceos», con los cuales al principio Jonatán no quiso mezclarse. Por lo tanto, ejercía su autoridad desde Mikmāš. En lo sucesivo, Jonatán se aprovechó de las disputas en torno al trono seleucida de manera inteligente, pero quizás no muy escrupulosa, para obtener su propio provecho que se orientaba hacia el dominio, tanto político como humano. En el año 153 A. C., Alejandro Balas, que pretendía ser hijo de Antíoco IV Epífanes, quiso apoderarse del trono seleucida, y a tal fin se sublevó contra el rey Demetrio. En estas circunstancias, Demetrio consideró muy conveniente contar con sus amigos, y a tal fin trató de ganar a Jonatán a su causa mediante concesiones extraordinarias. Le dio oficialmente su autorización para mantener una fuerza armada y organizar otros preparativos militares; asimismo, le entregó los rehenes que guardaba en el «Acra» en Jerusalén. Provisto de tales concesiones, Jonatán se trasladó a Jerusalén, rehizo las fortificaciones del recinto del Templo, desde donde mantenía en jaque a la preocupada guarnición seleucida del «Acra». La única guarnición que todavía conservaban los seleucidas era la de la fortaleza de Bēt Ṣūr (1 Mac 10,1-14). Al mismo tiempo, sin embargo, el pretendiente Alejandro Balas también trataba de atraerse la confianza de Jonatán, quien no tuvo el menor reparo en aceptar sus favores sin la menor vacilación. Alejandro le confió el cargo de sumo sacerdote, que desde la muerte de Alcimo no había sido provisto. Fue durante la gran fiesta de otoño del año 152 A. C. cuando Jonatán se hizo cargo solemnemente de sus funciones. Así fue como el supremo y principal cargo de la comunidad religiosa de Jerusalén fue conferido en debida forma — mediante un acto real del soberano extranjero seleucida — a un miembro de la familia sacerdotal de los asmoneos, y no a un sadoquita o un aaronita, tras lo cual los asmoneos ocuparon este cargo hasta el reinado de Herodes. Alejandro le mandó incluso un manto de púrpura y una corona de oro como insignias de poder secular, con lo cual Jonatán tomó el carácter de un virrey bajo la autoridad seleucida (1Mac 10,15-21). Todo ello eran obsequios de un pretendiente al trono que se presentaba como hijo del anterior archienemigo Antíoco IV Epífanes. Jonatán especuló entre Demetrio y Alejandro durante todo el tiempo que le fue posible. Finalmente rehusó los nuevos ofrecimientos de Demetrio: exención general de impuestos, ricos obsequios a la comunidad de Jerusalén, creación dentro del ejército seleucida de un contingente de tropas judaítas con sus oficiales propios (1 Mac 10,22 y sigs.), ofrecimientos que rechazó bajo pretexto de que las proposiciones no eran sinceras, y decididamente se puso al lado de Alejandro. Esta decisión resultó muy afortunada, puesto que el 150 A. C. Demetrio murió combatiendo contra Alejandro, y este último subió al trono. Jonatán fue recompensado por haberle prestado su ayuda, siendo invitado

a trasladarse a Ptolemaida (Acre), donde Alejandro Balas celebró su matrimonio con Cleopatra, hija de Ptolomeo VI Filométor; con este motivo se le rindieron grandes honores y fue nombrado «general» y «gobernador adjunto» dentro del estado seleucida (1 Mac 10,59-66). No es de extrañar que dadas estas circunstancias la posición de Jonatán en la provincia de Judea fuese más y más indiscutible. Sus antiguos partidarios habían triunfado con él, y cada día se unían nuevos simpatizantes al jefe victorioso, mientras sus enemigos quedaban reducidos al silencio (cf. 1 Mac 10,61-64).

Alejandro Balas necesitaría aún el apoyo de Jonatán, puesto que durante el año 147 A. C., el hijo de Demetrio I, que también se llamaba Demetrio, se rebeló contra el rey. Desde un principio, Jonatán sostuvo a Alejandro y emprendió algunas expediciones por el territorio de las ciudades filisteas contra las tropas del joven Demetrio. Como recompensa, se le concedió la ciudad de ʿEqrōn (hoy ʿĀqir) y su territorio, pero más adelante se aprovechó de la situación confusa, en la cual intervino también Ptolomeo VI, para asediar la guarnición seleucida del «Acra» de Jerusalén. Finalmente, Alejandro Balas sucumbió el año 145 A. C., y poco después, Ptolomeo murió durante su campaña en Palestina y Siria. El joven Demetrio subió entonces al trono con el nombre de Demetrio II Nicátor (1 Mac 10, 67-11,19). Seguidamente, el nuevo rey convocó a Jonatán en Ptolemaida para que le diese cuenta de su conducta. Mediante ricos presentes, Jonatán logró calmar la ira del rey y ganar su confianza, y en lugar de recibir un castigo por su actitud, regresó a Jerusalén con nuevas concesiones reales. Demetrio no se limitó a confirmarle expresamente en sus funciones, y a garantizar los antiguos privilegios de la comunidad jerosolimitana, sino que en compensación a sus ricos presentes, le entregó los tres distritos meridionales de la provincia de Samaría, cuyos habitantes habían permanecido fieles al culto de su vecina Jerusalén, sin participar en absoluto en el culto samaritano del Garizim (cf. página 317). Esta región fue anexionada a la provincia de Judá. Se trataba del distrito de Afaerma (hoy el-Ṭaiyibah, al noroeste de Betel, en la vertiente oriental de la montaña), de Rāmātáyim (hoy Rentīs, a unos 25 km al este de Jafa), al oeste de la montaña, y de Lydda (hoy Lidd), en el borde interior de la llanura costera. En esta forma, la provincia de Judá quedaba notablemente agrandada, tanto por el norte como por el noroeste. Demetrio concedió además una exención de impuestos a esta más amplia provincia (1 Mac 10,20-37).

Pero la versatilidad política de Jonatán debía terminar ocasionando su pérdida. Jonatán aspiraba todavía a la evacuación de las tropas seleucidas de las fortalezas de Jerusalén y de Bēt Ṣūr, pero Demetrio II no estaba dispuesto a hacer nuevas concesiones, a pesar de que Jonatán le hubiese enviado tropas de refuerzo para ayudarle a sofocar una rebelión en Antioquía (1 Mac 11,41-53). Por este motivo, Jonatán rompió con Demetrio. Cuando en el año 145 A. C entró en escena un tal Diodoto Trifón, con la intención de apoderarse del trono de los seleucidas para Antíoco, hijo de Alejandro Balas, todavía menor de edad, Jonatán se inclinó por la causa de este rebelde. Recibió el encargo de que, juntamente con su hermano, se ocupase de someter en beneficio de este joven pretendiente a toda la parte sur de Siria-Palestina «desde la escala de Tiro hasta la frontera Egipcia» (1 Mac 11,59). Jonatán y Simón emprendieron esta tarea mediante una serie de expediciones afortunadas que tuvieron como escenario la llanura costera al sur hasta Galilea, y en la región de Damasco (1 Mac 11,60-74; 12,24-38). En lo sucesivo, la posición de Jonatán se hizo peligrosa a causa de su poder.

De nuevo se puso en relación con Roma, y también con Esparta (1 Mac 12,1-23). Además instaló plazas fuertes en la provincia de Judá, reforzó y elevó la muralla de Jerusalén, e hizo construir un muro alto que aislaba al «Acra» de Jerusalén del resto de la ciudad, con lo cual se hacía imposible toda agresión procedente de esta fortaleza. Pero Diodoto Trifón que solamente se había servido del joven Antíoco como pretexto para sus propias aspiraciones al trono, no podía permitir que las cosas continuasen en esta forma. Hipócritamente atrajo a Jonatán acompañado de una pequeña escolta, a Ptolemaida, donde lo hizo encerrar. Entre tanto, su hermano Simón, segundo hijo de Matatías, ocupó su lugar en Jerusalén. Simón logró defender con éxito la provincia de Judá, que Trifón trató de atacar desde distintos ángulos. Durante sus campañas, Trifón llevaba consigo a Jonatán y acabó haciéndolo asesinar en Transjordania, en un lugar denominado Baskama, cuya situación es totalmente desconocida (1 Mac 12,39-13,32). Esto ocurría en el año 143 A. C.

Debido a que su alianza con Trifón había producido tan malos resultados, Simón se inclinó hacia Demetrio II y éste, que tenía dificultades para defender sus derechos contra Trifón y estaba deseoso de llegar a un acuerdo con Simón, se mostró dispuesto a toda clase de concesiones. No solamente concedió a los judíos una exención de impuestos, sino que les concedió una amnistía, y sancionó con carácter retrospectivo las fortificaciones que Simón había construido en la provincia de Judá. Simón se conducía más y más como soberano independiente y en aquella época el estado seleucida apenas podía hacer valer su autoridad. Simón se nombró en forma oficial, con la aprobación de su pueblo «gran pontífice, general y caudillo de los judíos» (1 Mac 13,42), e hizo fechar los documentos administrativos según los años de su gobierno; el 170 año de la era seleucida (143-42 A. C.) se convirtió en su «primer año» (1 Mac 13,41-42). Conservó también las buenas relaciones con Roma y con Esparta, que Jonatán había iniciado (1 Mac 14,16-24), pero sobre todo obligó a que la guarnición seleucida del «Acra» de Jerusalén se rindiese, y que sus habitantes se retirasen, sin que el monarca tuviese ocasión de intervenir. La tradición ha asignado a tal acontecimiento una fecha concreta: el día 23 del 171 año seleucida, es decir, a mediados del año 141 A. C., cuando se festejó en Jerusalén la entrada en el «Acra» que durante tanto tiempo había permanecido ocupada por una población desleal protegida por una guarnición extranjera, tras lo cual Simón reforzó todavía más las fortificaciones del Templo (1 Mac 13,49-52). Repobló la primitiva «Acra» con (fieles) judíos, y es muy probable que la incluyese dentro del recinto fortificado de la ciudad (1 Mac 14,37). Como consecuencia de varias campañas fructíferas pudo agrandar la provincia de Judá, sin que el rey se molestase para nada. Se apoderó de la ciudad de Gazara, la antigua Gézer (hoy Tell Ğazer), en la llanura costera al sudoeste de Joppe y la anexionó a la provincia de Judá. Gazara fue destinada como ciudad fortificada a su hijo Juan, a quien había nombrado jefe de las fuerzas militares de la provincia (1 Mac 13,43-48.53). También se apoderó del puerto de Joppe (Yāfā), con lo cual obtuvo para su provincia una salida directa al Mediterráneo (1 Mac14,5). De hecho, cuando en 1 Mac 14,6 se dice a propósito de esto, que Simón «ensanchó las fronteras del país», cabría suponer que lo hizo también hacia el noroeste en perjuicio de Samaría, como así lo indica por vez primera Josefo [1] y también Plinio [2], aun cuando es evidente que ya

[1] *Bell. Iud.*, 2, 3, 4, 5, §§ 48, 55 (Niese).
[2] *Hist. Nat.*, 5, 14, 70.

existía desde antes. Esta ampliación comprendía, además de las tres zonas samaritanas de Afaerema, Rāmātáyim y Lydda que habían sido cedidas a Jonatán en el año 145 A. C. el nuevo distrito de «Acrabatene» es decir, de Acraba (hoy ʿAqrabah) a unos 12 km al sudeste de Nāblus (Siquem), que antiguamente había permanecido a Samaría [1]. Como consecuencia de esta expansión, la provincia de Judá se extendía hacia el norte del distrito de Afaerema, en la vertiente este de las montañas de Samaría en la proximidad de Siquem, antigua capital de las montañas de Palestina central, y sería precisamente en el camino del norte al sur de las altas montañas entre Jerusalén y Siquem, como así lo señala más adelante Josefo [2], en la localidad de Anuat Borkaios, donde quedó establecida la frontera entre Judá y Samaría. Su nombre ha quedado perpetuado en el del manantial ʿAin Berqīt que se encuentra solamente a unos 15 km de Siquem, pero a más de 35 km al norte de Jerusalén. En esta forma le fue posible a Simón redondear sus dominios, protegerlos debidamente, y reinar en Judá sin correr excesivos riesgos. Se describe a Simón como un regente, justo y benevolente, y todo el tiempo en que ostentó el poder fue considerado como una época de tranquilidad y de bienestar, que vino a suceder a los pasados trastornos (1 Mac 14,4.8 y sigs.). En general, Simón podía considerar como definitivamente afianzados los resultados obtenidos, y en ocasión de una gran concentración popular se convino en que sus *res gestae* serían grabadas sobre tablillas de cobre y se darían a conocer al público en la colina del Templo. En ellas se hacía una breve

[1] Cf. A. ALT, *PJB*, 31 (1935), págs. 97-98.
[2] *Bell. Iud*, 3, 3, 5, § 51 (Niese)

mención de su padre y sus hermanos, en especial de Jonatán, pero la mayor atención estaba dedicada a sus propios éxitos y méritos (1 Mac 14,25-49).

La situación de Simón acabó viéndose afectada también por los conflictos interiores de la corte seleucida, aun cuando no llegó a peligrar seriamente. En el año 140 A. C., Demetrio II Nicátor emprendió una campaña hacia el este contra los partos, durante la cual cayó prisionero. Con este motivo, Antíoco VII Sidetes se instaló en el trono de Antioquía. Este último reemprendió la lucha contra Diodoto Trifón, que seguía dando que hablar, y empezó concertando un acuerdo favorable con Simón (1 Mac 15,1-14). Pronto dio cuenta de Trifón, quien se suicidó al verse derrotado, y luego trató de proceder contra Simón por considerar que ocupaba una situación excesivamente independiente. Exigió a éste que le devolviese los territorios conquistados, especialmente Gézer, Joppe y el «Acra» de Jerusalén. Ante la negativa de Simón, envió al general Cendebeo para que procediese contra la provincia de Judá (1 Mac 15,25-41). Simón confió a sus dos hijos Judas y Juan la misión de resistir el ataque del enemigo, que, partiendo de Jamnia (hoy Yibnah) había empezado ya a asolar algunas zonas de Judá. En las cercanías de Modín, cuna de su familia, los dos hijos de Simón lograron derrotar a Cendebeo, persiguiendo a las tropas enemigas a lo lejos hasta la llanura (1 Mac 16,1-10). La integridad de la provincia de Judá quedó de nuevo asegurada, y al parecer no volvió a hacerse ninguna otra tentativa contra Simón.

A principios del año 134 A. C., Simón, ya de edad avanzada, cayó víctima de una conjura planeada por su yerno Ptolomeo. Éste era jefe del distrito de Jericó, y tenía su residencia en Dok, cerca del manantial de ʿAin Dūq al oeste-noroeste de Jericó. En ocasión de una visita a Dok, Simón y sus dos hijos, Matatías y Judas, fueron traidoramente asesinados por Ptolomeo, quien pretendía hacerse con el poder. Este último trató de ponerse en relación con el rey y obtener su apoyo, al mismo tiempo que tomaba las disposiciones necesarias para ocupar militarmente toda la provincia. En primer lugar procuró deshacerse de Juan, hijo de Simón, a quien este último había instalado en Gézer, donde residía. Pero Juan fue prevenido a tiempo y antes de que Ptolomeo pudiese seguir adelante, se hizo nombrar como sucesor de los cargos de su padre en Jerusalén (1 Mac 16,11-22). En su condición de nieto de Matatías e hijo de Simón es de suponer que obtuvo fácilmente la aprobación y la ayuda de los judíos. Obligó al asesino Ptolomeo a que se encerrase en su fortaleza de Dok, pero se vio imposibilitado a atacarlo debido a que tenía a su madre como prisionera. Finalmente levantó el asedio, a pesar de lo cual, Ptolomeo asesinó a la madre de Juan y huyó [1].

Juan fue designado con el nombre de Juan Hircano I, y reinó en la provincia de Judá, ostentando los mismos cargos y dignidades que su padre. Durante su primer año ya se vio envuelto en una complicación seria. Después de la derrota de su general Cendebeo, Antíoco VII Sidetes hizo nuevas tentativas para anular la autonomía de la provincia de Judá. En esta ocasión logró ocupar la provincia, rodeando a Juan Hircano en Jerusalén, y asediando a la ciudad que se vio re-

[1] JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 8, 1, §§ 230 y sigs.; *Bell. Iud.*, 1, 2, 3, 4, § 54 y sigs. El primer libro de los Macabeos termina con el relato del asesinato de Simón. A partir de este punto, hemos de basarnos principalmente en los informes de Josefo, quien al principio nos da detalles muy insignificantes, que luego se hacen más concretos, fundados en las buenas tradiciones a su alcance, tales como, por ejemplo, las de Nicolás de Damasco quien vivía en la corte de Herodes y también había escrito una historia. En su introducción de *Bellum Iudaicum*, que empieza con Antíoco Epífanes, da un resumen muy breve de lo ocurrido hasta la intervención romana. Un informe más detallado sobre esta época figura en una obra aparecida más tarde, las *Antiquitates Iudaicae*, y, por consiguiente, ésta será nuestra fuente principal en las citas siguientes.

ducida a la más espantosa miseria. No obstante, una vez más la cosa terminó con un arreglo. Teniendo en cuenta la situación general de su estado, Antíoco tampoco estaba en condiciones de prolongar el asedio de Jerusalén, donde había creído poder lograr un éxito rápido. Juan se vio obligado a pagar una cantidad importante sobre los distritos conquistados por su padre, y en especial por Joppe, pero su anexión a la provincia quedaba así oficialmente reconocida. Además fue obligado a entregar sus armas y a facilitar rehenes (*Ant. Iud.*, 13, 8,2,3 § 236). Finalmente, en el año 128 A. C. Antíoco VII emprendió una nueva campaña contra los partos, en la que murió. Durante ella, Demetrio II, al que habían libertado los partos, ascendió al trono como rival de su hermano Antíoco, a quien había atacado por la retaguardia. Tras la muerte de Antíoco, Demetrio reinó durante varios años. En lo sucesivo, estallaron alrededor del trono una serie de luchas interminables, entre miembros débiles y poco importantes de la familia seleucida, lo cual hizo posible que Judá conservase prácticamente la independencia. En el año 128 A. C., llegó el final de las discusiones, tan prolongadas y lastimosas, entre la comunidad jerosolimitana y el poder seleucida, que habían llegado al punto crítico con motivo de la violenta ingerencia de Antíoco IV Epífanes en los asuntos del Templo de Jerusalén.

§ 30. *Auge y decadencia de la monarquía asmonea*

Después de que el levantamiento macabeo logró en poco tiempo la libertad de culto para la comunidad religiosa de Jerusalén, los hijos del sacerdote Matatías procuraron, cada día de forma más concreta y con la máxima convicción, convertir la provincia de Judá en una entidad políticamente independiente. Este resultado, que ya se advirtió en la conducta de Judas, se hizo más patente con Jonatán y Simón; Juan Hircano, hijo de Simón, siguió el mismo camino. Este esfuerzo dirigido a la obtención de la independencia y el poder puramente secular, no obtuvo una aprobación unánime de la comunidad de Jerusalén. Los abundantes grupos de «piadosos» se mostraban reacios o permanecían al margen. Se daban por satisfechos con la garantía de una libertad de cultos, y la seguridad de poder llevar una vida de acuerdo con su ley; en cuanto a sus males y dificultades presentes, no confiaban en una solución humana, sino que esperaban una futura y gloriosa intervención divina que cambiaría los destinos del mundo. Los caminos, algunas veces tortuosos, seguidos por los Macabeos, y especialmente por Jonatán, para alcanzar su objeto en aquellos momentos de trastornos y en las disputas de este mundo, es evidente que no lograron la aprobación de los «piadosos». Por otro lado, existían los amigos de los helenistas, entre los cuales seguramente debía incluirse alguno de los «sacerdotes, saduceos», que no se mostraban dispuestos a emprender acción alguna contra el dominio helénico. No obstante, esto no impidió que los jefes macabeos reclutasen gran número de adeptos, el cual iba en aumento en la medida de sus éxitos, ya que, de lo contrario, no hubieran podido mantenerse mucho tiempo en su posición, especialmente si tenemos en cuenta las grandes dificultades con que toparon en un principio. En los círculos saduceos, sus actividades fueron consideradas como un acontecimiento histórico importante y de hecho, después de varios siglos de vasallaje a un imperio tras otro, la rebelión de los Macabeos así como sus consecuencias, equivalían al retorno de Israel a la intervención activa en el ciclo de su historia. Así no es de extrañar que los hechos de Matatías y de sus descendientes

hayan encontrado historiadores dispuestos a reseñarlos, describiendo el camino seguido como el único que podía ser agradable a Dios, como en tiempos pasados David inspiró a los historiadores la idea de redactar los importantes comienzos de la historia israelita. Hasta donde alcanzan nuestros informes, esta fue la primera vez desde la época de David y Salomón que una redacción histórica fue compuesta bajo la impresión más o menos inmediata de los acontecimientos y personajes descritos. El documento más antiguo sobre el cual poseemos una evidencia cierta son los «Anales de su pontificado» de Juan Hircano, citados en 1 Mac 16,24, que probablemente fueron terminados poco después de su muerte, es decir, hacia el año 100 A. C. Como por desgracia dicho documento no ha llegado hasta nosotros, no podemos decidir si se trataba de una obra histórica propiamente dicha o una simple compilación de anales. Poco después debió de escribirse el primer libro de los Macabeos, en el cual se hace alusión a dichos «Anales». Basándose sin duda en los relatos tradicionales, nos ofrece una descripción de los grandes hechos de los Macabeos hasta Simón, mostrando una acentuada tendencia en su favor. La obra en cinco volúmenes de Jasón de Cirene sobre Judas Macabeo y sus hermanos (2 Mac 2,19), que aparece resumida en el segundo libro de los Macabeos, adopta una actitud similar. Por desgracia, se hace imposible establecer la fecha y el lugar de su origen. Los acontecimientos del siglo II dieron nuevos estímulos a otras actividades literarias [1]. Hemos citado el libro de Daniel (cf. pág. 330), que fue la única de estas producciones literarias cuya inclusión en el canon hebreo del AT se aceptó. Según el prefacio de la traducción griega del libro de Jesús ben Sira, el original hebreo de este tan significativo libro de sabiduría debió de escribirse hacia principios del período macabeo. El renacimiento del idioma hebreo en las obras literarias en substitución del arameo popular — a excepción de la Diáspora helenística que hablaba y escribía en griego — constituía una demostración del interés que se despertaba hacia las venerables tradiciones y valores del pasado. Los relatos de Daniel (Dan caps. 1-6) debieron ser escritos en arameo durante el siglo III, mientras que en el período de persecución entre 167 y 164 A. C., la visión de Dan cap. 7 fue también compuesta en arameo; en cambio, para las demás visiones (Dan caps. 8-12) fue utilizado el hebreo. El Libro de la Sabiduría de Jesús ben Sira fue escrito en lengua hebrea, tal como se indica en el prefacio de la edición griega, y así fue luego confirmado por el texto original cuando fue descubierto.

A pesar de todo, los acontecimientos que se desarrollaron en conexión con el levantamiento macabeo no condujeron a un verdadero renacimiento de Israel, y tanto la restauración final de la monarquía, como el restablecimiento de la independencia política, bajo ningún aspecto pueden ser comparados con el advenimiento de la monarquía de Saúl y David. Ya desde un principio, la monarquía asmonea descansaba sobre unas bases frágiles. Una serie de circunstancias favorables, y el hecho de que el estado seleucida fuese decayendo más y más cada día, aun cuando tenía fuerza suficiente para evitar que otras potencias pudiesen intervenir en sus territorios, fueron los únicos factores que permitieron que unos

[1] Parece ser que en esta época las gentes se ocuparon de nuevo de los temas de la antigua tradición del Pentateuco, especialmente en los círculos de la Diáspora helenística, donde las narraciones tradicionales eran interpretadas mitológica y racionalísticamente, en forma evidentemente imitada. Las adaptaciones de Eupólemo y de Artapano de los relatos tradicionales, de las cuales sólo tenemos un conocimiento indirecto y muy fragmentario, datan aproximadamente de principios del siglo I A. C.; cf. A. SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (² 1925), pág. 187 y sigs.

jefes hábiles pudiesen fundar en su periferia, en el sur de Palestina, un reino prácticamente independiente, aun cuando no estuviese absolutamente libre de la soberanía seleucida. Sin embargo, esta situación no persistió durante mucho tiempo. Tan pronto como una mano más poderosa se apoderó del estado seleucida, la monarquía asmonea quedó deshauciada. De hecho, esta monarquía carecía de una verdadera base. La monarquía de David se fundamentaba en la unanimidad de las tribus israelitas que vivían en plena libertad en los dos reinos de Judá y de Israel. En cambio, la monarquía asmonea sólo había tenido al principio el simple apoyo de un partido determinado en la provincia de Judá, y aun cuando en el futuro estos límites territoriales se hubiesen ensanchado bastante, en cambio, tras unos siglos de dominio extranjero, le faltó el apoyo de un pueblo unido con el cual hubiera podido fundar una estructura política permanente. La comunidad jerosolimitana se había convertido en algo muy distinto de lo que había sido el antiguo pueblo de Israel. Los asmoneos, con la ayuda de sus partidarios, habían creado y conservado su poder, especialmente con la ayuda de procedimientos militares. En sus principios hubieron de confiar con grupos numerosos de israelitas quienes, a pesar de no ser muy activos, eran hostiles a sus actividades, con lo cual no les sería posible lograr un sistema político íntegro y organizado, quedando reducidos a un papel de meros aventureros. Sus pensamientos se orientaban hacia una monarquía, para lo cual habían tomado como modelo el estado de David. Judas había dirigido ya su atención hacia los israelitas de Galilea y de las tierras al este del Jordán, y luego les fue posible a los asmoneos extender su hegemonía sobre casi todo el territorio de las antiguas tribus israelitas. Sin embargo, en aquel entonces, las condiciones requeridas para la restauración de una monarquía davídica no llegaron a producirse.

Los asmoneos dejaron tras de sí muy pocos vestigios de su intervención. Es muy poco lo que conocemos sobre las actividades constructoras de los dominadores asmoneos, pero es más lo que sabemos gracias a los testimonios literarios que a los descubrimientos arqueológicos. Según Josefo (*Bell. Iud.*, 5,4,1, § 139) los asmoneos debieron arrasar el emplazamiento del llamado «Acra» [1], iniciándose así el final de la ocupación de la «colina del sudeste» de Jerusalén, que desde aquella fecha no volvería a ser ocupada. Por otra parte, construyeron un palacio real en Jerusalén, aunque por desgracia no ha llegado hasta nosotros ningún detalle sobre dicha construcción, pero Josefo al citar un «palacio asmoneo» en Jerusalén (*Bell. Iud.*, 2, 16,3, § 344), así como también una «fortaleza real» procedente de los asmoneos (*Ant. Iud.*, 20 8,11, § 189 y sigs.), confirma su existencia. Este palacio asmoneo debería localizarse en la zona de la colina al oeste de Jerusalén, que se eleva en el otro extremo de la parte sur del area del Templo [2]. Además de esto, los asmoneos también establecieron, en la colina al noroeste del Templo, una fortaleza que tenía la finalidad evidente de dominar el santuario, y que recibió el nombre de «Baris» (*Ant. Iud.*, 15,11,4, § 403). Todo esto tuvo como resultado que el centro de gravedad de la ciudad de Jerusalén se trasladase gradualmente hacia oeste y noroeste. Las posteriores actividades constructoras de Herodes todavía acentuaron más esta tendencia. Los dominadores asmoneos también erigieron fuertes en las regiones fuera de Jerusalén. Si hemos de juzgar por su nombre, el fuerte Hircanion fue construido por Juan Hircano; estaba

[1] Más tarde, Josefo atribuía concretamente esta obra a Simón (*Ant. Iud.*, 13, 6, 7, §§ 215 sigs.), pero probablemente estaba equivocado.

[2] Cf. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), págs. 152-153.

situado al este sudoeste de Jerusalén, en el desierto de Judá, al otro lado del Ḫirbet Mird, y más de una vez tuvo una importante intervención en el período subsiguiente. El Alexandreion, que se halla en la cumbre del Qarn Ṣarṭabah que se extendía hacia el profundo valle del Jordán desde las colinas al oeste de dicho río, debía su nombre a Alejandro Janneo, y tuvo un importante papel en las luchas del último período asmoneo. El propio Alejandro Janneo amplió también el fuerte de Maqueronte (hoy Ḫirbet el-Mukāwer) en la región al sudeste del Jordán oriental. Sin embargo, todas estas fortificaciones asmoneas quedaron eclipsadas por las construcciones posteriores de Herodes.

Después que la muerte de Antíoco VII Sidetes dejó las manos libres a Juan Hircano I, en su condición de gran sacerdote y etnarca, procedió a ampliar considerablemente su territorio en varias direcciones como resultado de diversas campañas militares. Con este objeto se valió, en primer lugar, de cierto número de mercenarios que reclutó, al igual que había hecho David (*Ant. Iud.*, 13, 8,4, § 249). Pero mientras David, que había sido siempre un guerrero profesional, se valía de este sistema que formaba parte de su táctica habitual, en cambio en Hircano equivalía a una prueba de la falta del apoyo del pueblo. Con estos mercenarios se internó hacia el sur del Jordán oriental, y después de un asedio que duró seis meses se apoderó de la ciudad de Mádaba y otras diez localidades menores, poniendo luego sus manos en la región de el-Belqā que en tiempos de David había pertenecido al reino de Israel. También emprendió una campaña contra la provincia de Samaría, tomó la ciudad de Siquem y se apoderó del monte Garizim, destruyendo el templo samaritano allí construido. Invadió además la provincia de Idumea (Edom) que lindaba con Judá, cuyo territorio había pertenecido a Judá hasta el año 598 A. C., y en ella se apoderó de las ciudades de Adora (Dūra), al oeste sudoeste de Hebrón, y de Marisa (Tell Sandaḥanne), cerca de la actual Beit Ğibrīn. Obligó a los habitantes de Idumea a que practicasen la circuncisión, y que cumpliesen con la ley de la comunidad jerosolimitana, a la cual les incorporó a la fuerza. (*Ant. Iud.*, 13, 9,1, § 254 y sigs.). Más adelante se enfrentó con la provincia de Samaría, cuya capital atacó, y debido a que el asedio se prolongaba demasiado, Juan Hircano lo dejó en manos de sus hijos Aristóbulo y Antígono [1]. Los habitantes de dicha capital pidieron ayuda a los seleucidas, con lo cual se crearon serias dificultades a los sitiadores, pero no obstante la ciudad fue conquistada el año 107 A. C. después de un asedio que duró un año, tras lo cual la ciudad de Samaría fue completamente destruida por los vencedores (*Ant. Iud.*, 13, 10,2,3, § 275 y sigs.).

Los éxitos de Juan Hircano fueron considerables, pero sin embargo tuvo muchas dificultades internas. En *Ant. Iud.*, 13, 10,5,6, § 288, Josefo nos explica, quizás en forma anecdótica, pero evidentemente con una base verdadera, en que forma se produjo un desacuerdo entre Juan Hircano y los fariseos, a quienes se hacía difícil aceptar sus actividades militares y políticas. Esto motivó que el nieto de Matatías se aproximase a los saduceos, quienes, gracias a sus simpatías hacia muchos aspectos del helenismo, podían convertirse más fácilmente en amigos suyos. Pero en todo lo demás procedía como si fuese un soberano independiente. Hizo acuñar monedas que llevaban la siguiente inscripción: «El sumo sacerdote Juan y la comunidad judía» o «El sumo sacerdote Juan, jefe de la comunidad de los judíos». Sobre estas monedas pueden apreciarse dos cuernos

[1] Son notables los nombres (o apodos) griegos de ambos personajes.

de la abundancia gemelos, al igual que figuran en las monedas de cobre seleucidas, así como una cabeza de adormidera, símbolo de la fecundidad, que indudablemente hacía alusión al bienestar que proporcionaba el régimen de Juan Hircano [1].

Éste murió el año 104 A. C. Su deseo era que fuese su esposa quien le sucediera, pero su hijo mayor, Aristóbulo, se apoderó del poder y encarceló a su madre, dejándola morir de consunción. Encarceló también a otros tres de sus hermanos, y sólo permitió que Antígono compartiera el mando. Sin embargo, entre el séquito de Aristóbulo empezaron a producirse intrigas contra Antígono, con lo que provocaría la desconfianza del primero, quien dejó que fuese perfidamente asesinado (*Ant. Iud.*, 13, 11,1,2, § 301). Este fratricidio demuestra claramente hasta que punto llegaba la depravación de los asmoneos, que poco después había de alcanzar todavía peores manifestaciones. Aristóbulo se aprovechó de la situación, asumiendo el título de rey y se coronó con una diadema.

Sin embargo, en las monedas que han llegado hasta nosotros no aparece el título de rey. Su inscripción dice así: «Sumo Sacerdote Judas [2] y la comunidad de los judíos» [3]. De acuerdo con Josefo (*Ant. Iud.*, 13,2, 3 §§, 318 y sigs.), llevó la guerra al extremo norte del país, obligando a los itureos que habitaban el norte de Galilea a que practicasen la circuncisión y aceptasen la Ley de la comunidad de Jerusalén, lo cual equivalía a decir que sometió a su poder cuando menos una parte de Galilea. Murió después de un año de reinado en 103 A. C.

Salomé Alejandra [4], viuda del rey, sacó de la cárcel a los tres hermanos del monarca fallecido e instaló a uno de ellos en el trono. Su nombre propio era el de Juan, pero se le denominaba con el diminutivo de «Jannai», y se limitó a añadir su nombre propio como sobrenombre, a continuación de su nombre griego. Así, pues, fue conocido con el nombre de Alejandro Janneo [5]. En este biznieto de Matatías se manifiesta netamente la degeneración de la familia asmonea. No es posible formarse una idea del papel que en aquellos tiempos desempeñó esta Salomé Alejandra que fue quien le elevó al trono. Luego se casó con él [6], y después de su fallecimiento se hizo cargo del gobierno. Esto es la mejor prueba de la influencia que ejerció durante su vida. Para afianzar su Janneo autoridad, hizo asesinar a uno de sus dos hermanos, pero dejó al otro con vida, al no tener la menor ambición política (*Ant. Iud.*, 13, 12, 1, § 323). Estuvo constantemente en guerra con resultados alternos, pero terminó reinando sobre una mayor parte de Palestina. Su ataque contra el puerto de Ptolemaida (Acre), a principios de su reinado, le puso en guerra con Ptolomeo Latiros, quien, habiendo sido expulsado de Egipto, reinaba entonces en Chipre, y había sido llamado en ayuda de los habitantes de Ptolemaida. Ptolomeo

[1] Cf. C. WATZINGER, *Denkmaler Palastinas*, II (1933), pág. 23; A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins* (² 1947), pags. 13 y sig., 40 y sig , lam II. Durante las excavaciones de Bēt Sūr se halló una moneda con un nombre, probablemente de un sumo sacerdote, procedente del periodo helenistico premacabeo (cf. W. F. ALBRIGHT, *BASOR*, 53 [1934], pág. 22). Cf *DOTT*, pág 234, lám. 14.

[2] Segun JOSEFO, *Ant. Iud* , 20, 10, 3, § 240, Judas era el nombre hebreo y Aristobulo el griego.

[3] Cf. A. REIFENBERG, *op. cit* , págs. 14, 41, lam. II.

[4] En *Ant. Iud.*, 13, 12, 1, § 320 este nombre aparece alterado en Salina.

[5] En estas monedas (cf. también C. WATZINGER, *op. cit.* pag. 23, A. REIFENBERG, *op. cit.*, págs. 14-15, 41, lam. II), al seguir la acuñación de los grandes sacerdotes, ha puesto su nombre hebreo en la inscripción: «El gran sacerdote Jonatán y la comunidad de los judios». Además hizo luego acuñar otras monedas reales con la inscripcion bilingue de «El rey Jonatán (en hebreo)— Rey Alejandro (en griego)».

[6] No existe evidencia de ello; sin embargo, es muy probable que en esta época el nombre de Salomé Alejandra se refiera siempre a la misma persona.

Latiros penetró en el país y venció a Alejandro Janneo en una batalla que se libró en el Jordán central cerca de Asafón [1], lo cual le permitió poder considerarse como amo del territorio. Sin embargo, la oposición que desde Egipto se manifestó contra Ptolomeo Latiros, especialmente por parte de Cleopatra, su madre, le obligarían a retirarse a Chipre, liberando a Alejandro Janneo de su mala situación (*Ant. Iud.*, 13, 12,2-13,2, § 324 y sigs). Tan pronto como Alejandro Janneo se vio con las manos libres, se dirigió hacia el Jordán oriental, y tras un asedio prolongado conquistó la ciudad de Gadara (hoy Um Keis) en la orillla meridional del Yarmūk, y luego la ciudad de Amatus (hoy ʿAmmata), en el borde oriental del valle central del Jordán, apoderándose también de la región del Jordán oriental medio. Luego se dirigió hacia la llanura costera meridional ocupando las ciudades de Rafia (hoy Refaḥ) y Antedón (al noroeste de Gaza), y finalmente conquistó a traición la importante ciudad de Gaza, que saqueó e incendió (*Ant. Iud.*, 13, 13,3, § 356 y sigs). Más adelante efectuó una nueva incursión por el Jordán oriental, sojuzgando a sus habitantes moabitas y galaaditas, es decir, en el Jordán oriental, el del centro y el sur, reconquistando la ciudad de Amatus; su dominio, que basaba exclusivamente en sus recursos militares — siempre había hecho las guerras con sus mercenarios — no fue duradero en parte alguna, comenzando a desmoronarse tan pronto como llevaba la guerra a otra región. Después de la conquista de Amatus, se adentró hasta Galaunítide, la actual región de Ǧōlān, al norte del Yarmūk; aquí se produjo un encuentro con Obodas, el «rey de los árabes», es decir, ʿObodat, rey de los nabateos, quien se disponía a conquistar Transjordania hasta Damasco. Alejandro cayó en una emboscada y a duras penas pudo salvar su vida, pero logró escapar, huyendo a Jerusalén. Este episodio demuestra la fuerza de la oposición que contra él se iba levantando entre su propio pueblo, que creyó llegado el momento de deshacerse de su dominio, para lo cual apelaría al seleucida Demetrio III Euceros, quien reinaba sobre una parte de Siria hacia el año 90 A. C. Cerca de Siquem, sus efectivos militares lograron derrotar a Alejandro, que ya se hallaba en muy mala postura, viéndose obligado a huir a algún lugar de la montaña. Ante estas circunstancias se reunieron a su alrededor numerosos partidarios que no querían que su monarquía desapareciese. Según Josefo, se le unieron unos seis mil judíos, y con su ayuda, Alejandro Janneo pudo restablecer de nuevo su soberanía. Demetrio III se retiró seguidamente, y Alejandro Janneo tomó crueles represalias contra sus adversarios judeos (*Ant. Iud*,. 13, 13, 5-14,2, § 372 y sigs.) Afirmó su autoridad mediante el terror, lo cual le permitió eliminar toda dificultad interna, pero en cambio todavía tuvo que enfrentarse con sus enemigos del exterior, especialmente con los nabateos, cuyo creciente poderío y deseos expansionistas amenazaban Palestina. Desde sus antiguas instalaciones en las montañas al sur del mar Muerto, no solamente se adentraban por el límite oriental de Transjordania, a lo lejos hacia el norte, sino que además trataban de alcanzar el Mediterráneo, cruzando por el Wādī el-ʿArabah junto a la frontera al sur de Palestina. En todas partes, su vecino más próximo era Alejandro Janneo, y por esta circunstancia se vio envuelto en las luchas entre el reino seleucida y los nabateos. Cuando uno de los últimos seleucidas, Antíoco XII Dionisio, hermano menor de Demetrio, quiso cruzar por la llanura costera de Palestina, es decir, por los

[1] Sobre la localización concreta de Asafón o Asofón, cf. F. V. FILSON, *BASOR*, 91 (1943), págs. 27-28, y por otra parte, N. GLUECK, *AASOR*, 26-28 (1951), págs. 354-355.

dominios de Alejandro Janneo, para luchar contra los nabateos, este último trató de cerrarles el camino, para lo cual construyó un foso y un parapeto entre Cafarsaba (hoy Kefr Sabā) y Joppe (Yāfā); el seleucida destruyó e incendió esta obra, pero pronto cayó muerto durante la campaña nabatea (*Ant. Iud.*, 13, 15, 1, § 387 y sigs.).

No tardó en nacer un conflicto serio y directo entre los nabateos y Alejandro Janneo. Aretas, que entretanto se había convertido en rey de los nabateos, penetró profundamente en Judá, inflingiendo una seria derrota a Alejandro Janneo, cerca de Adida (probablemente el-Ḥadīṯah, al este de Lydda), tras lo cual este último se vio obligado a hacer concesiones para comprar la retirada del enemigo (*Ant. Iud.*, 13, 15,2, § 392). Finalmente, todavía efectuó cierto número de incursiones victoriosas por tierras del Jordán oriental. Ocupó las ciudades de Pella (hoy Ḫirbet Faḥil), en la orilla oriental de la depresión del Jordán medio, y Gerasa (Ǧeraš) en el ʿAǧlūn, y también en el norte de Yarmūk, las ciudades de Ǧōlān, capital de la Galaunítide (situación exacta desconocida) [1], Seleucia (hoy Selūqiyeh) y Dion (hoy Tell Aš'ari), como asimismo la fortaleza de Gamala [2]. Fue en el Jordán oriental donde terminó su existencia. Debilitado por una vida disoluta, murió en el año 51 A. C., durante el asedio de la fortaleza de Ragaba (hoy Rāǧib) en el ʿAǧlūn meridional. Su vida había conocido abundantes éxitos militares, pero también más de una aplastante derrota. Además del antiguo Judá, había heredado Samaría y Galilea de sus predecesores. Por su parte, había hecho sus propias conquistas en la llanura costera meridional, y muy especialmente amplió sus dominios en el Jordán oriental, logrando mantener fuerzas suficientes para contener el creciente poderío de los nabateos. En *Ant. Iud.*, 13 15,4, § § 395-397, Josefo describe la extensión de los dominios de los «judíos» hacia finales del reinado de Alejandro Janneo; según esta descripción alcanzaban aproximadamente los territorios de los antiguos reinos de Judá e Israel sobre los cuales habían reinado David y Salomón, y también la primitiva región de los filisteos, así como la ruta costera a Egipto hasta Rinocorura (el-ʿArīš). Aun cuando estos éxitos le habían valido algunos partidarios, sin embargo tuvo que enfrentarse con la enemistad de los «piadosos», unos fariseos que odiaban la monarquía secular tan sumamente degenerada. Según Josefo (*Ant. Iud.*, 13, 15,5, § § 399 y sigs.), Alejandro Janneo, antes de su muerte, aconsejó a su mujer que en el futuro concediese cierta influencia a los fariseos, es decir, que tratase de reconciliarlos con la monarquía asmonea, que en realidad no podía soportar por mucho tiempo estas discordias internas.

Después de la muerte de Alejandro Janneo, su enérgica y sagaz esposa, Salomé Alejandra, reinó durante nueve años. Es de suponer que se apoderó del trono por la fuerza, especialmente teniendo en cuenta que su hijo mayor Hircano II, a quien correspondía la sucesión, era de carácter muy indolente e irresoluto. Permitió que sucediera a su padre en el cargo de sumo sacerdote, que la ley impedía que conservase para ella, pero, en cambio, se hizo cargo de la soberanía, dejando de lado a su hijo menor, Aristóbulo II, que al revés de su hermano, era audaz y emprendedor. En primer lugar procuró restablecer las relaciones con los fariseos, procurando colmar todos sus deseos y satisfacer en lo posible sus exigencias. Por esta causa, su reino fue considerado en el futuro como una etapa

[1] Esta ciudad se identifica a menudo con la actual Saḥem el-Ǧōlān.

[2] Los nombres que figuran en *Ant. Iud.*, 13, 15, 3, §§ 393 y sig. y *Bell. Iud.*, 1, 4, 8, §§ 104-105, difieren ligeramente. Ambas listas han sido combinadas entre sí.

dichosa, y también influyó en ello el que, a pesar de todas las dificultades, supo conservar unido el estado asmoneo sin necesidad de guerras (*Ant. Iud.*, 13, 16,1-6, § 405 y sigs.). Con lo único que estuvo a punto de fracasar fue con su hijo Aristóbulo. El sacerdocio saduceo tenía razón para estar descontento al darse cuenta del ascendiente que de pronto alcanzó el partido de los fariseos. Este descontento fue aprovechado por la inquieta ambición de Aristóbulo, a quien se había dejado de lado, pero que, no obstante, ambicionaba el poder. Pero antes de que estallara una rebelión, la reina murió, a la edad de setenta y tres años (67 A. C.), dejando el reino asmoneo entregado a las querellas entre los dos hermanos.

Para empezar, Hircano II, a quien correspondía la sucesión al trono por ser el primogénito, asumió las funciones de rey; el cargo de sumo sacerdote lo ejercía ya desde principios del reinado de su madre. Pero Aristóbulo, cuyo carácter era más impetuoso, rehusó aceptar esta situación. Rodeado por sus partidarios venció cerca de Jericó a las fuerzas de Hircano, que se pasaron en masa al enemigo. Luego encerró a su hermano en la fortaleza[1] de Jerusalén y le obligó a abdicar. Hircano renunció a favor de su hermano sus funciones de rey y de sumo sacerdote, y como compensación recibió la seguridad de poder disfrutar de sus rentas (*Ant. Iud.*, 14, 1,2, § 4): la lucha parecía haber terminado. Sin embargo, entonces apareció en escena un nuevo personaje, que pronto había de ejercer gran influencia en la historia de Israel. A las órdenes de Alejandro Janneo y de Salomé Alejandra, hubo un cierto Antípatro (Antipas, abreviado) que era gobernador de Idumea[2]. Un hijo suyo, de igual nombre, cuyo cargo oficial desconocemos, pero que quizás era también gobernador de Idumea, tomó partido por el desposeído Hircano. Es posible que no le satisfaciera el gobierno ambicioso y decidido de Aristóbulo. Reunió simpatizantes de todo Judá y se alió con Aretas, rey de los nabateos, convenciendo a Hircano para que por motivos de seguridad se marchara de Jerusalén y se pusiese bajo la protección del rey de los nabateos. Por la noche, Hircano salió de la ciudad, acompañado por Antípatro y se dirigió a la ciudad nabatea de Petra. El monarca nabateo prometió devolverle a Jerusalén con una escolta militar e instalarlo de nuevo como rey si devolvía algunas ciudades situadas en la orilla este del mar Muerto, en la antigua región de los moabitas, que Alejandro Janneo había quitado a los nabateos (*Ant. Iud.*, 14, 1,3,4, § 8 y sigs.). Entretanto, Aretas se había dirigido hacia Judá con su ejército, derrotando a las fuerzas de Aristóbulo en una batalla, cuyo lugar no cita Josefo. El resultado fue que una mayor parte de las fuerzas de Aristóbulo se pasaron al vencedor y Aristóbulo, al verse abandonado, se vio obligado a retirarse a Jerusalén para defenderse bajo la protección de las fortificaciones del Templo, donde el cuerpo sacerdotal se le mantenía fiel. Pero Aretas puso sitio al santuario, mientras que el pueblo de Jerusalén, así como el que habitaba en el campo, se pasó al partido que de pronto se había convertido en el más fuerte. Las perspectivas distaban mucho de ser favorables para Aristóbulo, y es posible que Hircano hubiese alcanzado el objetivo soñado por Antípatro si en aquel momento no hubiese intervenido una potencia mucho más poderosa, que cambió por completo el curso de los acontecimientos. Las circunstancias en que se produjo

[1] Esta fortaleza no era la primitiva «Acra», que tuvo un papel tan importante en la rebelión de los macabeos, sino una fortificación creada por los asmoneos sobre una elevación al noroeste del recinto del Templo, que entonces se llamó «Baris».

[2] Según Josefo el propio Antípatro era idumeo (*Ant. Iud.*, 14, 1, 3, § 8 y *passim*).

mostraron una vez más el estado caótico de la monarquía asmonea. Dos hermanos estaban en lucha por la posesión del trono. Quien movía los hilos de la trama era un alto funcionario real, probablemente gobernador de Idumea, que pretendía desplazar al monarca en funciones. La recompensa que debía recibir el monarca extranjero, enemigo natural del estado asmoneo, consistía en la cesión de un territorio de cierta consideración, que había sido anteriormente conquistado durante la restauración de un reino israelita más o menos de acuerdo con el modelo de la hegemonía davídica. Pero este monarca extranjero, llamado ahora en su ayuda por los propios judíos, se hallaba acampado con sus tropas ante el Templo de Jerusalén, que en esta ocasión se utilizaba como fortaleza, y las fuerzas judías, así como el pueblo, permanecían a su lado porque representaban el partido más fuerte y como es de suponer, el partido victorioso. Parece evidente que, históricamente, la monarquía asmonea había terminado su papel. Aún no hacía cuarenta años que un asmoneo había alcanzado por vez primera el título de «rey», cuando la completa decadencia de esta institución ya era un hecho evidente.

§ 31. *La vida interna de Israel durante el período helenístico*

Las luchas que empezaron con el período macabeo, no solamente conmovieron exteriormente a la comunidad religiosa de Jerusalén, sino que además agitaron intensamente su vida interna. Los testimonios tradicionales sobre este período ponen en evidencia una gran diversidad de tendencias religiosas o intelectuales. Es innecesario decir que estas discrepancias en la vida interior de la

comunidad no comenzaron siendo motivadas por el conflicto con el poder seleucida, sino que simplemente fueron acrecentándose en el curso de estos acontecimientos, aunque tenían sus raíces en períodos anteriores, sobre los cuales, por desgracia estamos mucho menos informados. Hemos de tener en cuenta que la vida de Israel, desde hacía tiempo, se había ido volviendo más y más individualista. Incluso, aunque el antiguo Israel de las doce tribus, que vivía como una unidad autónoma en su tierra patria, no fuese ciertamente una entidad colectiva sin forma, en la cual el individuo no era más que un simple miembro de un mayor conjunto, aun a pesar de que hubiese existido algo como el «humanismo salomónico post-salomónico» (véase pág. 209), sin embargo, era inevitable que la socavación gradual del organismo del primitivo Israel, que emanaba de las catástrofes ocasionadas por el juicio divino que destruyó la independencia política de Israel, derivase hacia una ulterior disolución de los lazos tradicionales, dándose a la persona y a sus inclinaciones y decisiones personales, una prominencia cada día mayor. Es evidente que los acontecimientos del período persa habían reconciliado a Israel en forma de una gran comunidad reunida alrededor del culto del Templo de Jerusalén, enlazándolo así a las antiguas tradiciones, que de este modo facilitaban a todos los israelitas una firme norma de conducta para la vida cotidiana, mediante la «Ley del Dios del cielo». Sin embargo, es indudable que esta Ley enfrentó al individuo con el problema de su aceptación personal y por consiguiente, de su asociación con «Israel», haciendo también posible a los elementos no israelitas el compartir esta adopción. Cabe suponer que el proceso de individualización aumentó posteriormente al involucrarse en la atmósfera intelectual del mundo helenístico, aun cuando resulta imposible poder demostrar este detalle. Por encima de todo, en la extensa Diáspora, el individuo, en un ambiente extranjero, dependía de sus propios recursos y en caso de necesidad, debía justificar ante sí mismo su lealtad a las tradiciones de Israel. Las narraciones de Daniel (Dan caps. 1-6), que probablemente tuvieron su origen y fueron reunidas durante el primer siglo de dominación helenística, demuestran la situación característica de la Diáspora israelita que fácilmente supo mantenerse en una situación que le permitía prestar obediencia a Dios y a su Ley gracias a la intensidad de su propia fe. Y teniendo en cuenta el constante intercambio entre la Diáspora y la patria, es indudable que la situación en la Diáspora ejerció un efecto duradero en las perspectivas intelectuales de los israelitas que todavía vivían en Palestina. Incluso antes del estallido de los conflictos macabeos, es probable que la vida israelita se hubiese individualizado en muchos aspectos; así no es de extrañar que los acontecimientos del período de Antíoco IV Epífanes provocasen entre la comunidad religiosa de Jerusalén las más diversas reacciones. La crisis que se produjo durante este período sin duda mostró, en forma clara y concreta, la existencia de estas diferencias, y provocó la creación de determinados grupos dentro de la comunidad religiosa de Israel, que continuarían teniendo una gran importancia durante todo el período romano.

Hubo ciertos círculos helenizantes que no fueron absorbidos completamente por el mundo pagano y, por lo tanto, no fueron separados de la historia de Israel, sino que se adhirieron con más o menos efectividad a su asociación con la comunidad religiosa de Jerusalén, entregándose a la vida helenística que rodeaba a esta comunidad por todos los lados de la patria, y durante la Diáspora, en especial la de Egipto. Estos grupos empezaron a desempeñar un papel importants bajo Antíoco IV y probablemente tuvieron una actuación destacada en el ee-

tallido del conflicto en Jerusalén (cf. pág. 323 y sigs.). Sin duda desplegaron una vida intelectual propia, tanto antes como después de que se hubiese intentado combinar las tradiciones de Israel con el pensamiento helenístico. Pero han sobrevivido muy pocos vestigios de esta vida intelectual. La realidad es que estos grupos sucumbieron, por lo menos en Palestina, durante las luchas del siglo II; y cuando, tras el fin de Israel, la sinagoga se encerró dentro de sí misma, rechazando todos los elementos que parecían extraños, las obras que habían sido creadas en estos círculos, aún cuando todavía se leyeran durante la Diáspora del mundo mediterráneo, dejaron de ser transmitidas. Todo lo que poseemos de esta literatura israelito-helenística son algunos fragmentos que aparecen dispersos en las obras de los primitivos escritores cristianos, y recogidos por el gran recopilador Alejandro Polihistor (primera mitad del siglo I A. C.), o por otros conductos. De todas formas, dichos fragmentos nos demuestran la existencia de esta clase de literatura. De esta suerte, hacia mediados del siglo II, el filósofo Aristóbulo de Alejandría trató de demostrar que la ley del AT, si se analizaba a fondo, coincidía, con las diversas escuelas de filosofía griega, y que de hecho la filosofía griega se aproximaba desde tiempos remotos a la Ley mosaica [1]. Esto constituía un intento de interpretar y justificar las tradiciones de Israel ante el foro del pensamiento helenístico. El método empleado era el de la exégesis alegórica. Se le unieron filósofos como Aristóbulo (según dijimos en la pág. 342, nota 1), o historiadores tales como Artapano y Eupólemo [2]. Posteriormente hallamos una aproximación parecida por una parte en la filosofía alegórica y mística de Filón de Alejandría, y por otra en los escritos históricos de Josefo, hasta tal punto que estos últimos constituyen una descripción de la historia de Israel para el mundo helenístico y romano, pero no una historia contemporánea.

En el período macabeo-asmoneo, los saduceos simpatizaban con sus tendencias helenizantes. Formaban el grupo de sacerdotes de Jerusalén, y como tales eran los representantes de un legítimo acercamiento al culto público, aunque sólo fuese en su sentido puramente formal, puesto que en un principio no eran contrarios a la adopción de las formas de vida helenísticas. Gracias al conservadurismo de las tradiciones religiosas, éstas pudieron soportar toda la crisis del conflicto con el helenismo, logrando sobrevivir hasta el final de la historia de Israel.

Hemos de reconocer que las fuerzas antihelenísticas consiguieron la victoria en las luchas del siglo II. La división que se produjo en sus medios, y de la cual ya hemos tratado en la pág. 334 se terminó cuando los jefes de la lucha contra los ataques seleucidas entraron en acción y obtuvieron la independencia política, así como el poder secular, para acabar eligiendo sus sucesores entre los rebeldes contra la supremacía romana, que ayudó a que se produjese el fin de la historia de Israel. Incluso aquellos «piadosos», que en los primeros momentos de las luchas contra los seleucidas, habían comenzado ayudando al movimiento de resistencia contra los ataques a la vida de la comunidad religiosa de Jerusalén, pero que luego no aprobaron la continuación de la acción política y militar, se

[1] Una traducción alemana de los fragmentos de Aristóbulo figura en P. RIESSLER, *Altjüdisches schrifttum ausserhalb der Bibel* (1928), pág. 179 y sigs. Cf. también A. SCHLATTER, *Geschichte Israels* ([1] 1925), pág. 81 y sigs. y asimismo W. N. STEARNS, *Fragments from Graeco-Jewish Writers* (1908), págs. 75 y sigs.

[2] Sobre los fragmentos de Artapano y Eupólemo, véase RIESSLER, *op. cit.*, págs. 186 y sigs., 328 y sigs. Cf. también STEARNS, *op. cit.*, págs. 42 y sigs., 29 y sigs.

separaron de estos políticos activistas. La cosa más importante para ellos era la prosecución sin estorbos de los cultos en Jerusalén, y la libertad para vivir su vida de acuerdo con sus tradiciones ancestrales. Se unieron al grupo de los fariseos, y en esta forma continuaron ejerciendo determinada influencia en la vida interior de la comunidad religiosa de Jerusalén hasta llegar al final de la historia de Israel, e incluso después de este fin dejaron una señal concluyente en la faz del judaísmo que entonces surgió. Durante el siglo II, la demostración más clara de su actitud la hallamos en la serie de visiones de Daniel (Dan caps. 7-12). Estas visiones se fundamentan en un concepto claramente definido de la historia mundial, considerada como una sucesión de dominaciones por poderes terrenales, que en un momento dado se terminarían con la instauración del gobierno de Dios. Este concepto sobre la evolución de la historia tuvo también sus principios remotos. La compilación de los relatos de Daniel (Dan caps. 1-6), ya había contenido esta visión (Dan 2,29 y sigs.) que, empleando las teorías israelitas sobre los períodos del mundo y los modelos de la historia universal, había expresado el contraste entre el dominio secular y divino, en el sentido de una sucesión temporal, basándose sin duda en los primitivosa visos proféticos del AT sobre la expectación de un reino de Dios. Durante el período de persecución de Antíoco IV, esta visión de la historia se concretaba en la convicción de que la época del dominio del mundo había seguido su curso y la llegada del dominio de Dios era inminente (cf., especialmente, Dan cap. 7). En él, la historia del mundo está concebida como una gran unidad, no solamente porque puede ser simplemente representada como mo una serie de imperios que se suceden unos a otros, sino porque fundamentalmente ha brotado de un caos que se oponía a Dios (cf. Dan 7,2-3), y debe ser considerada, cuando menos por sus tendencias, como hostil a Él. Este concepto preparó el camino hacia una doble visión del mundo; visión que no aparece en los profetas del AT, a pesar de su total aceptación de la humana vanagloria y culpabilidad que prevalece en la historia. Es posible que esta tendencia dualista tenga su origen en una racionalización del contenido de la religión, que marchaba de acuerdo con la individualización, pero que no dejaba de estar influida por el dualismo iranio, con quien esta clase de racionalización tenía mucho en común. Tras el concepto racionalista de la historia de las visiones de Daniel, existía la experiencia de muchos siglos de vida de la comunidad religiosa de Jerusalén a lo largo de muchos imperios, por los que siempre fue protegida, teniendo ocasión de apreciar su magnanimidad en la concesión de privilegios al culto de Jerusalén, pero hallándose expuesta a su dominio y poder, e incluso tiranía, a pesar de que estos imperios tenían un culto que la comunidad religiosa de Jerusalén condenaba por «pagano». Pero al mismo tiempo, seguía manteniéndose viva la esperanza en un final del proceso histórico que se había actualizado en el poderío mundial de los ateos. Se trataba del desarrollo de las proclamas mesiánicas de los profetas preexílicos, y la expectación escatológica del período postexílico, que se dirigían al pueblo de Dios oprimido bajo las actuales condiciones del mundo, que finalmente se uniría siendo libre y glorificado. También constituía un elemento racional de su esperanza el hecho de considerar posible determinar e incluso calcular el momento en que se produciría el gran cambio entre el régimen secular y el divino. La convicción de que el período de persecución bajo Antíoco IV representaba la última etapa de la presente evolución del mundo, es probable que se hubiese desarrollado espontáneamente bajo el impacto de una amargura como nunca había sufrido en el curso anterior de la

historia; pero al mismo tiempo se trató de probar la veracidad de su convicción, no sólo creyendo que estaban viviendo en la cuarta era del dominio mundial, de acuerdo con el esquema tradicional, y por lo tanto, en la etapa irrevocablemente final, sino también tratando de establecer mediante un cálculo complicado de «años-semanas», tal como ya aparecía en Dan 9,24-27, cuán breve había de ser el tiempo que tardase en producirse el dominio de Dios.

Lo apocalíptico, que debía tener un papel importante en los círculos de los «piadosos», se desarrolló con las visiones de Daniel a base de una amplia apreciación de la historia, de la expectación de una crisis final e inminente, y la suposición de que era preferible calcular la situación de la época presente dentro de la evolución de los acontecimientos. La expectación consistía en que todo debía proceder de una acción de Dios, quien pondría punto final al hasta entonces existente curso de la historia sin necesidad de ninguna ayuda humana. La única preocupación de la comunidad religiosa de Jerusalén debió ser la de permanecer creyente en su Dios, y obedecer el «pacto» (Dan 9,27), a lo cual venían obligados para poder tener una participación en las bendiciones del venidero reino de Dios. Hasta qué punto el «Israel» que todavía se conservaba en el ceremonial de la comunidad jerosolimitana ocuparía una posición destacada en el futuro dominio de Dios, constituía un problema al cual se daba diferente contestación, según fuesen las circunstancias. Si «los santos del Altísimo», que según Dan 7,18 debían tomar a su cargo el gobierno después de llegado el final de la historia del mundo, parece probable que en su origen quisiera significar que se trataba de seres celestiales que debían reinar en nombre de Dios; sin embargo, desde tiem-

pos antiguos se interpretaba como refiriéndose a los israelitas, como también ocurre así con las adiciones secundarias a las visiones de Daniel (cf. Dan 7,21). Éstos no conducirían al dominio de Dios, sino que recibirían de Dios la gracia del «poder», aun cuando no figuren mayores indicaciones sobre el carácter y el alcance de este «poder». Aquellos que hubiesen muerto, también podrían gozar de la nueva vida. En Dan 12,2-3 hay una referencia al «despertar» de aquellos que «duermen en el polvo de la tierra», es decir, en el mundo de la muerte; de un despertar «a la vida eterna» o al «eterno desprecio». Muchos de los «muertos» pueden participar en este despertar, recibiendo diferentes destinos como premio o castigo por sus acciones durante su vida terrenal. Es muy posible que estos «muchos» que evidentemente sólo representan una parte del total de muertos, correspondiesen en primer lugar a aquellos que cayeron o perdieron sus vidas en las luchas con los Macabeos, y según hubiesen sido obedientes o desobedientes a las tradiciones ancestrales podían esperar un premio o castigo divino después de su muerte. Sea lo que fuere, constituye la primera referencia definida — si bien de carácter general — a la resurrección de los muertos y al juicio divino después de su resurrección, aunque siempre existieron expresiones en el credo del AT sobre el convencimiento de que ni siquiera la muerte del cuerpo provoca el fin de la unión con Dios (cf. Sal 73, 24). La expectación personal de una vida después de la muerte del cuerpo, tuvo lugar en el transcurso de la expectación en el final de la historia con la llegada del dominio de Dios; aun cuando en aquellos tiempos no se hizo el menor intento para establecer una más íntima conexión entre ellos.

Desde principios del siguiente período comenzó a desarrollarse una literatura apocalíptica sumamente elaborada [1]. Sus resultados no fueron incluidos en la selección de los escritos «canónicos» hecha por la sinagoga, después de la caída de Jerusalén a finales del siglo I D. C. Mientras no desaparecieron por completo, solamente subsistieron durante algún tiempo en las diversas traducciones griegas del AT utilizadas en la primitiva iglesia cristiana, desde donde se extendieron hasta las iglesias nacionales de Oriente, siendo incluídos en las diversas traducciones orientales del AT [2]. Por lo tanto, se hace difícil establecer con seguridad su forma hebreoaramea original, así como la época en que fueron escritos. Sin embargo, por lo general proceden de los siglos II-I A. C. En cuanto al elemento de expectación particular, tanto en el caso de Israel como de la humanidad, añaden un desarrollo gradual angeológico, cuyos comienzos figuran ya en el libro de Daniel, juntamente con un profundo interés cosmológico. En el transcurso del desarrollo de la literatura apocalíptica, existía una ulterior preocupación con los antiguos relatos tradicionales del AT. El *Libro de los Jubileos*, en donde el material del libro Génesis se presenta bajo una versión sacerdotal-farisea, procede posiblemente del siglo II A. C. Este libro tampoco fue incluido como una posterior etapa del canon del AT, a pesar de que seguramente fue compuesto en Palestina en hebreo (o arameo).

El hecho de que estas obras derivadas de los «piadosos» de los siglos II-I no fuesen incluidas en el canon posteriormente redactado, hace suponer que eran ilegítimas, apócrifas y sectarias. En su origen, este defecto no les fue atri-

[1] Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (² 1934).

[2] Traducción alemana en E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II (1900); traducción inglesa en R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II (1913).

buido debido a las diversas oscilaciones religiosas e intelectuales de este período. No obstante, cabe preguntarse si, aun cuando los «fariseos» adoptaron el camino de la «separación» (cf. pág. 334, nota 1) de las tendencias que prevalecían en los momentos de su aparición, y si bien posteriormente se convirtieron en un grupo influyente dentro de la comunidad jerosolimitana, la tendencia hacia esta clase de separación no se extendió prontamente a través de los fariseos en el sentido de una absorción en especulaciones apocalíptico-gnósticas, y especialmente en el sentido de un rigorismo que superaba el legalismo de los propios fariseos, en aspectos tales como la pureza ritual y la abstinencia ascética. Esta última tendencia, especialmente, debía provocar la formación de partidos y sectas. La última tradición rabínica, así como Josefo y Filón nos han familiarizado con la secta bautizante, especialmente con los esenios del siglo I A. C. y en particular los del siglo I D. C. [1]. El concepto de los «esenios», a quienes Josefo sitúa como un tercer grupo tras los saduceos y los fariseos, posiblemente comprende todo el caudal de las ligeramente distintas organizaciones sectarias. Es muy probable que estos movimientos de separación se originasen durante los cataclismos externos e internos del siglo II. Existe al mismo tiempo una indicación de que la vida interna de la comunidad religiosa de Jerusalén se había vuelto estéril. La persecución durante el reinado de Antíoco IV había creado unas fuerzas de resistencia viva y victoriosa, dentro de una atmósfera que, hablando en términos generales, quizás no era desfavorable al helenismo. Sin embargo, el triunfo de estas fuerzas no aportaría nada nuevo al conjunto de la comunidad. Los vencedores continuaron el mismo camino de las fuerzas extranjeras

[1] Cf. especialmente A. SCHLATTER, *Geschichte Israels* (1 1925), pag. 170 y sigs., 173 y sigs.

y aquellos que al igual que los fariseos no siguieron este camino, cayeron en un creciente legalismo moralizador, que les condujo a un trato casuísticamente sutil, no sólo de las tradicionales leyes de Dios, sino también de la expectación de un final apocalíptico, tal como se expresa en las visiones del libro de Daniel, situadas como telón de fondo. No es de extrañar que muchos de ellos buscasen el cumplimiento de sus esperanzas a base de la constitución de grupos reducidos, y algunos de ellos mantendrían a sus miembros unidos mediante una vida en común. No sería de extrañar que la comunidad que se nos ha dado a conocer, como resultado del descubrimiento de sus escritos en algunas cuevas en la proximidad de Ḫirbet Qumrān, en el borde noroeste del mar Muerto[1], tuviese sus orígenes en el siglo II A. C. Según el testimonio de los descubrimientos arqueológicos de Ḫirbet Qumrān, esta comunidad vivía en el siglo I D. C., durante la gran rebelión de los años 66-70 D. C., en una especie de monasterio instalado en la casi deshabitada región del mar Muerto, al sur de Jericó. Ser guramente conservó cuidadosamente sus escritos en estas cuevas, para impedi- su destrucción durante el caos que se produjo con motivo de la rebelión, pero luego seguramente ya no pudo recuperarlos de estos escondites. Paleográficamente es muy difícil fechar estos manuscritos, que es posible hubiesen sido utilizados durante mucho tiempo antes de ser guardados en las cuevas. Aun cuando no se trata de libros bíblicos, como lo es el libro de Isaías, del cual hay dos ejemplares, dichos libros contienen un resumen de reglamentaciones sobre la vida de la comunidad, fragmentos litúrgicos y elementos apocalípticos, estos últimos en forma de interpretación de los libros tradicionales del AT (por ejemplo, el *Comentario de Habacuc*). Todavía no es posible asignar una fecha exacta a estos escritos, que contienen alusiones divinas a la historia contemporánea. Parte de su contenido hace pensar en el período en que el imperio seleucida aun existía, es decir, el siglo posterior a Antíoco IV [2]. También es posible que los diversos escritos fuesen compuestos en épocas distintas. Sin embargo, este problema ha quedado recientemente solventado y todo hace suponer que la comunidad de Ḫirbet Qumrān tuvo su origen en las tendencias separatistas del período agitado del siglo II; y los manuscritos descubiertos junto al mar Muerto arrojan una luz extraordinaria en las facciones y organizaciones sectarias existentes en el mismo corazón de la comunidad jerosolimitana, de las cuales no es posible hallar el menor vestigio en los tiempos primitivos, y que hasta donde alcanzan nuestros informes sólo se desarrollaron desde el período macabeo en adelante. Incluso aun cuando no hubiesen tenido un papel muy importante en el fondo de los acontecimientos históricos, en cambio sí tuvieron una influencia considerable en la vida interior de Israel, durante la etapa final de su historia [3].

[1] Sobre el sensacional descubrimiento de este manuscrito, que ocurrió en la primavera de 1947, véase un breve informe en *WAT*, pág. 246 y sigs.

[2] Cf. H. H. ROWLEY, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (1952), que comprende un informe detallado de las investigaciones científicas sobre el significado de manuscritos tan antiguos, así como una bibliografía de todo lo escrito sobre ellos hasta 1952.

[3] Sobre detalles más recientes y publicaciones, hemos de referirnos a MILLAR BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (1955), y *More Light on the Dead Sea Scrolls* (1958), así como a C. BURCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (*BZAW*, 76, 1957).

Capítulo II

LA ÉPOCA ROMANA

§ 32. *La intervención del poder romano*

Fue en el año 65 A. C. cuando el poderío romano hizo su aparición en Siria-Palestina. En lo sucesivo, la historia de Israel iba a tener un nuevo telón de fondo, y a partir de entonces, el curso de los acontecimientos fue dirigido de manera decisiva por esta nueva potencia, a pesar de haber entrado en escena en la última etapa de su existencia. Bien es verdad que Roma había ya influido indirectamente sobre ella; la decadencia y la caída del estado seleucida habían hecho posible los acontecimientos del período macabeo-asmoneo, que desde la derrota de Antíoco III en Magnesia, en el año 190 A. C. habían constituido un resultado indirecto de la expansión del poder romano en el Mediterráneo oriental. En ciertas ocasiones, los Macabeos habían ya establecido relaciones con Roma, pero en realidad no habían tenido consecuencias prácticas. Hasta entonces, Roma se había mantenido distante, pero ahora las fuerzas armadas romanas hollaban el suelo de Siria-Palestina.

Después que Pompeyo hubo conquistado el imperio del Ponto, perteneciente a los mitídratas, y que el rey armenio Tigranes se mostró dispuesto a rendirse impresionado por las victorias romanas, Pompeyo se dispuso a imponer un nuevo orden al estilo de Roma por toda el Asia Anterior, y liquidar por lo tanto el estado seleucida que ya se hallaba en plena descomposición. Con este objeto, envió a Siria a su legado M. Emilio Escauro, quien a su llegada a Damasco se enteró del conflicto que había estallado en Judá, trasladándose allí seguidamente. Como era de esperar, los dos partidarios en la lucha acudieron a él, tanto Aristóbulo que se hallaba en apuros en Jerusalén, como Hircano, el vencedor. Uno y otro, le ofrecieron presentes de igual importancia para obtener su favor y apoyo. Escauro se inclinó por Aristóbulo, quizás porque, a pesar de su mala situación, veía en él mayores posibilidades futuras. Mediante amenazas, obligó a Aretas a levantar el sitio y a retirarse, confirmando después a Aristóbulo en su primitiva posición (*Ant. Iud.*, 14, 2,3, §§ 29 y sigs.). Así se inició un nuevo estado de cosas, durante el cual el curso de los acontecimientos quedaba al albur o a la arbitrariedad de las decisiones romanas. En lo sucesivo, para triunfar era necesario obtener antes la aquiescencia de la autoridad romana gobernante, con lo cual se inició una política de adulación rastrera con objeto de atraerse el favor de los amos romanos, que tendrían una

participación tan importante en el siguiente período. Las circunstancias presentes iban a demostrar la inestabilidad que esto ocasionaría en la marcha de los acontecimientos. En aquella época, Roma se adentraba en el período de sus grandes conflictos internos y guerras civiles, y los disturbios de dicho período no dejarían de ejercer una influencia constante en la historia de Israel.

El propio Pompeyo no tardó en presentarse en Siria, donde estableció sus cuarteles de invierno (64-63 A. C.). Durante la primavera se trasladó a Damasco, donde acudieron delegaciones de todas las partes del país, con la pretensión de exponerle sus deseos y aspiraciones. Aristóbulo había intentado ya ganárselo mediante un rico presente. Había enviado una delegación a Pompeyo, al mismo tiempo que Antípatro se presentaba como embajador de Hircano. Por su parte, el pueblo envió una delegación procedente de los círculos fariseos que deseaban la desaparición de la monarquía asmonea, y que el sacerdocio recuperase el lugar que había ostentado antes. Aristóbulo e Hircano fueron personalmente a Damasco, Pompeyo se mostró poco favorable a las maneras violentas de Aristóbulo, y propuso un arreglo definitivo de los asuntos, prometiendo no obstante, que los asuntos judíos quedarían solucionados una vez terminada su campaña contra los nabateos (*Ant. Iud.*, 14, 3,1-3, §§ 34 y sigs.). Sin embargo, Aristóbulo no quiso esperar y regresó inmediatamente a Judá, con la evidente intención de tomar medidas de seguridad, pero Pompeyo dejó para más adelante la campaña nabatea y se trasladó a Judá con su ejército, Dirigiéndose hacia Pella (Ḫirbet Faḥil) y Escitópolis (Beisán), llegó a Corea (hoy Qarāwah, en el Wādi Fār'ah inferior), donde empezaba realmente el territorio de Judá, que se había visto ensanchado con los cuatro distritos samaritanos del sur y del sudeste. En su vecindad, al oeste de la desembocadura del Wādi Fār'ah en el valle del Jordán, sobre el imponente macizo que domina la depresión jordana, y que se conoce actualmente con el nombre de Qarn Ṣarṭabah, se hallaba la fortaleza de Alexandreion fundada por Alejandro Janneo (cf. pag. 344). Aristóbulo se había trasladado a esta plaza fuerte. A requerimiento de Pompeyo, y después de algunas vacilaciones, Aristóbulo rindió esta fortaleza, apresurándose a trasladarse a Jerusalén para organizar la resistencia. Pompeyo le siguió a través de Jericó, y se aproximó a Jerusalén. Aristóbulo consideró perdida su causa y se trasladó al campamento de Pompeyo, prometiendo entregarle la ciudad. Pompeyo lo guardó a su lado y envió a Jerusalén a Gabinio con sus tropas, pero la ciudad no le permitió la entrada. Pompeyo se enfureció y después de encarcelar a Aristóbulo se dirigió contra Jerusalén con todas sus fuerzas. Ante estas noticias, una mayoría de sus habitantes renunció a la resistencia y abrió la puerta de la ciudad a los romanos. Sólo una pequeña minoría quiso continuar defendiendo la ciudad a toda costa, y para ello se encerró en el recinto fortificado del Templo. Pompeyo se vio obligado a organizar un asedio en toda regla, valiéndose para ello de todos los artificios guerreros, y solamente después de tres meses de lucha pudo abrir una brecha en las murallas y ocupar el recinto del Templo. Los defensores fueron víctimas de una terrible matanza. Pompeyo, juntamente con otros romanos, penetró personalmente en el Templo, e incluso entró, a título de curiosidad, en el Santísimo, lo que constituyó un acto abominable a los ojos de todos los fieles de la Ley. Sin embargo, el Templo no fue objeto de pillaje, y a partir del siguiente día, Pompeyo dispuso que se prosiguiesen los sacrificios tradicionales. Hircano recobró el cargo de sumo sacerdote (*Ant. Iud.*, 14, 4,1-4, § 54, y sigs.). Aristóbulo fue llevado prisionero a Roma, al igual que sus hijos Alejandro y Antígono,

aun cuando el primero logró huir. Cuando Pompeyo celebró su triunfo en Roma en el año 61 A. C., el rey asmoneo Aristóbulo se vio obligado a mostrarse ante el pueblo romano en el cortejo triunfal, junto con los otros prisioneros, en el mismo momento en que su hermano, por la gracia de Roma, era nombrado sumo sacerdote de Jerusalén.

En el año 63 A. C., una vez que Pompeyo hubo dado cuenta del dominio seleucida, transformó por completo la organización en Siria, reformando totalmente la estructura territorial del anterior estado asmoneo. Siria-Palestina, es decir, la parte oriental del antiguo estado seleucida, se convirtió en la provincia de «Siria», cuyo primer gobernador fue M. Emilio Escauro. Dentro de esta provincia y bajo las órdenes de su gobernador, se hicieron nuevas combinaciones políticas. En Palestina, una mayor parte de las conquistas asmoneas fueron de nuevo separadas de Judá. Las ciudades costeras se convirtieron en ciudades independientes, sometidas a las órdenes directas de la provincia. Lo mismo ocurrió con una serie de ciudades situadas en Transjordania central y septentrional, incluyendo a Pella y Escitópolis en la depresión jordana, que se unieron para formar la comunidad de las «diez ciudades» (Decápolis). En este caso se trataba especialmente de establecimientos helenísticos de fecha más o menos reciente, que luego se habían sometido a los asmoneos. Entonces fueron «libertadas» de nuevo, y no sin fundamento consideraron su liberación como una fase de su historia, empezando a contar sus años a partir de la era «pompeyana». Samaría también fue separada de Judá. La ciudad, que había sido anteriormente una colonia militar macedonia, se convirtió en ciudad independiente, pero en cambio el resto del territorio de Samaría fue unido directamente a la provin-

cia de «Siria», como zona religiosa de la comunidad samaritana, al igual que se hizo con la zona de la comunidad religiosa jerosolimitana. Es posible que el culto del Garizim hubiese quedado interrumpido durante la monarquía asmonea, pero no poseemos detalles concretos. Sin embargo, los romanos permitieron su reanudación. El territorio de la comunidad religiosa de Jerusalén, bajo la autoridad del sumo sacerdote que dependía del gobernador de la provincia, quedó de nuevo limitado dentro del antiguo reino de Judá, al que se unieron Perea y Galilea. Judá conservó los cuatro distritos samaritanos del sur y del sudeste, de los que Jonatán y probablemente Simón se habían apropiado, y también Idumea que había sido conquistada por Juan Hircano. Pero esta última fue de nuevo separada por el mar, de las ciudades costeras «libertadas». El sumo sacerdote conservó una franja de Transjordania del sur y del centro, que estaba más o menos en conexión con Judá. A esta franja se le dio el nombre de «Perea», y quedaba delimitada en su zona sur por el estado independiente de los nabateos, y por su zona norte con los territorios de las ciudades de la «Decápolis». La región interior de Galilea quedó en manos de la comunidad religiosa de Jerusalén bajo la autoridad del sumo sacerdote, pero, sin embargo, quedaba separada geográficamente de Judá y de Perea. En términos generales, parece ser que Pompeyo sometió a la autoridad del sumo sacerdote aquellos territorios cuyos habitantes estaban más o menos decididos a participar en el culto de Jerusalén. Se trataba de los antiguos territorios de Judá, incluyendo Idumea, la parte occidental de Transjordania del sur y del centro, así como Galilea interior. Con el establecimiento de un culto propio en el Garizim, Samaría se había separado de Jerusalén, y por esta causa pudo conservar su independencia dentro del marco de la provincia de Siria. Es necesario reconocer que esta nueva situación promovida por Pompeyo, tenía muy en cuenta la realidad de las cosas, y en especial de las condiciones de existencia de la comunidad jerosolimitana. El estado asmoneo y sus conquistas quedaban liquidados. De nuevo sólo subsistía la propia comunidad jerosolimitana, teniendo al frente al sumo sacerdote y a todos aquellos que de hecho participaban en el culto de Jerusalén. La familia asmonea solamente continuaba representada en la persona del sumo sacerdote Hircano.

En el año 57 A. C., A. Gabinio reorganizó una vez más la situación de la comunidad jerosolimitana. Como procónsul favorito de Pompeyo, había sido encargado de la administración de la provincia de Siria, que era de gran importancia por su posición junto a la frontera oriental. Pompeyo quitó a Hircano el título de rey, y luego Gabinio le retiró todo el poder político de que hasta entonces había disfrutado como jefe de las regiones palestinas vinculadas a la comunidad religiosa de Jerusalén, con lo cual su autoridad quedó limitada pura y simplemente a las cuestiones religiosas. En cuanto al territorio del «pueblo» que constituía la comunidad jerosolimitana, lo dividió en cinco distritos independientes, que quedaron directamente sometidos al gobernador de la provincia. El territorio de Judá propiamente dicho fue dividido en los tres distritos de Jerusalén, Gazara [1] y Jericó. El distrito de Jerusalén comprendía especialmente el macizo judeo e idumeo; el de Gazara, las regiones limítrofes con el país de las colinas al oeste, y el de Jericó, la vertiente oriental de la montaña, con Afaerema y Acrabatene, mientras que Perea constituía el distrito de Amatus (ʿAmmata),

[1] En *Ant. Iud.* y *Bell. Iud.*, los manuscritos dan por error Gadara en lugar de Gazara.

y la Galilea interior formaba el distrito de Séforis (hoy Ṣaffūriyah) (*Ant. Iud.*, 14, 8,5, §§ 169 y sigs.) [1].

La organización creada por Pompeyo y Gabinio fue lo bastante apropiada para solucionar los conflictos de Palestina, y especialmente para lograr estabilizar la situación de la comunidad jerosolimitana, llevando la paz al país. Pero las pasiones de los partidos que hasta entonces se enfrentaron estaban demasiado excitadas, y era difícil evitar que continuasen agitándose, y la situación en Roma era tan incierta que los asuntos de la provincia Siria se veían continuamente influenciados por los grandes movimientos políticos de la época. Esto dio motivo a una serie de disensiones e intrigas continuas, cuyos actores principales fueron en primer lugar Aristóbulo, que se hallaba prisionero en Roma, su hijo Antígono, su otro hijo Alejandro, que se había escapado de manos de los romanos, así como Antípatro, con sus hijos Fasael y Herodes, cuyo papel se hacía más importante cada vez y, finalmente, en último término, Pompeyo y César, Octavio y Antonio, y los gobernadores y generales romanos de Siria. Josefo nos da una información detallada de estos sucesos en *Ant. Iud.*, 14, 5-16, y en *Bel. Iud.*, 1, 8-18. No vale la pena que los sigamos paso a paso, y bastará con que destaquemos brevemente sus principales directrices.

En primer lugar, tanto Aristóbulo como sus dos hijos Alejandro y Antígono trataron de recuperar la situación de que habían sido desposeídos por Pompeyo, naturalmente a expensas de Hircano, que había sido instalado por los romanos. Con este objeto hallaron considerable apoyo entre los grupos de la propia comunidad jerosolimitana, que en realidad no estaba satisfecha ni con el débil Hircano ni con la nueva situación. Al principio, Alejandro hijo mayor de Aristóbulo, fue el único que se halló en situación de actuar: había logrado huir de Pompeyo, evitando ser conducido a Roma. Tan pronto como Pompeyo se hubo marchado, trató de proceder contra su tío Hircano por la fuerza de las armas. Cuando en el año 57 A. C., A. Gabinio llegó a Siria, obligó a que Alejandro se rindiese en su fortaleza de Alexandreion (Qarn Ṣarṭabah), donde se había refugiado. Poco tiempo después, Aristóbulo logró huir de Roma, acompañado de Antígono, su hijo menor. Se presentaron en Palestina y ayudados por sus partidarios, empuñaron las armas contra Hircano, pero fueron detenidos por Gabinio en la fortaleza de Maqueronte (hoy Ḫirbet el-Mukāwer), en el límite sur de Perea, al este del mar Muerto, siendo llevados de nuevo a Roma. Apenas Gabinio se puso en camino para una expedición a Egipto, cuando Alejandro volvió a empuñar las armas, pero, tan pronto como regresó a Siria, Gabinio le derrotó por completo en la región del Tabor, en la frontera meridional de Galilea. Gabinio, cuya misión se limitaba a hacer respetar las órdenes dadas por Pompeyo, estimó conveniente reforzar la posición del sumo sacerdote Hircano, hacia quien iban dirigidas las maquinaciones de Aristóbulo y sus hijos. También anuló la división del territorio de la comunidad jerosolimitana que él mismo había dispuesto en el año 57 A. C., en cinco distritos independientes, y todo él fue puesto de nuevo bajo la autoridad del sumo sacerdote. En el año 54 A. C., M. Licinio Craso, uno de los triunviros del año 60, se hizo cargo de la provincia de Siria para poder combatir a los partos. Sometió la provincia al pillaje y despojó al Templo de Jerusalén de sus tesoros y sus objetos de arte. Al año siguiente, después de una expedición desgraciada contra los partos, fue

[1] Cf. H. GUTHE, *Bibelatlas* (² 1926), n.° 10.

sorprendido y asesinado por algunos enemigos. La provincia de Siria fue entonces administrada por su cuestor C. Casio Longino (53-51 A. C.), quien se vio obligado a reprimir una rebelión contra la organización existente en la comunidad religiosa de Jerusalén.

En el año 49 A. C., César cruzó el Rubicón, y Pompeyo, junto con sus partidarios, se retiraron hacia la mitad oriental del imperio. César quiso entonces enviar a Siria a Aristóbulo, prisionero en Roma, para que combatiese contra los partidarios de Pompeyo. Puesto que precisamente había sido Pompeyo quien había desposeído a Aristóbulo de sus funciones de soberano y de sumo sacerdote, éste aceptó la misión con cierta complacencia. Sin embargo, poco antes de su partida, fue envenenado por los pompeyanos, y su hijo Alejandro, que como es de suponer, estaba aliado con su padre en esta empresa, fue también asesinado en Antioquía por orden de Pompeyo. Es indudable que tanto Hircano como Antípatro habían continuado al lado de Pompeyo durante algún tiempo, pero cuando éste fue derrotado en Farsalia el 9 de agosto del año 48, y poco después fue muerto en las costas del delta del Nilo, pronto trataron de ganarse los favores de César, el vencedor. Cuando este último tuvo ciertas dificultades en Alejandría, Antípatro supo granjearse su confianza, enviándole tropas en su ayuda, que unidas al ejército de socorro enviado por Mitrídates de Pérgamo, permitieron que César pudiese apoderarse de la importante ciudad fronteriza de Pelusium, en el Delta oriental, y le prestaron otros servicios en el propio Egipto. Hircano, en su condición de gran sacerdote, persuadió a los miembros de la comunidad jerosolimitana residentes en Egipto, para que se pusiesen al lado de César. Al año siguiente (47 A. C.) este último se trasladó a Siria. Antígono, hijo sobreviviente de Aristóbulo, procuró convencer a César de sus mayores derechos al cargo de sumo sacerdote, tratando de poner en evidencia a Antípatro, que tan útil había sido a César. Es evidente que este último no hizo el menor caso de Antígono, a pesar de que poco tiempo antes hubiese proyectado servirse de Aristóbulo y de sus hijos contra los partidarios de Pompeyo en Siria. Decididamente, sus preferencias se inclinaron por el lado de Hircano y de Antípatro. No se limitó a conservarlos en sus puestos y a despachar a Antígono con las manos vacías; Antípatro y su soberano Hircano habían sabido ponerse rápidamente al lado del César y obtener su confianza, y este último les colmó de recompensas por todos los servicios que le habían prestado. Hircano se vio confirmado en sus funciones de sumo sacerdote a título hereditario, y en igual forma recibió el título de «etnarca». A la comunidad religiosa de Jerusalén le fue concedida la facultad de jurisdicción en sus propios asuntos. Hircano y sus descendientes recibieron el título de «aliados» de los romanos, y su territorio quedó exento de toda contribución militar y de ser utilizado como cuartel de invierno por las tropas romanas. También fue autorizada la reconstrucción de las fortificaciones de Jerusalén, y a Antípatro le fue concedido el derecho de ciudadano romano, siendo nombrado procurador (gobernador) de Judá. El territorio de Judá fue ensanchado y, especialmente, el importante puerto de Joppe (Jafa) fue devuelto a Judá, al igual que las poblaciones de todo el valle, es decir, de la gran llanura de Yizrĕʿēʾl, o sea la zona exterior de los territorios de las ciudades ya existentes [1]. César concedió también grandes privilegios a los miembros de la comunidad

[1] Estas importantes disposiciones figuran en *Ant. Iud.*, 14, 8, 5, § 177 y sigs. Al parecer, fueron confirmadas posteriormente por decisión del Senado; cf. la selección de documentos en *Ant. Iud.*, 14, 10.

religiosa de Jerusalén pertenecientes a la Diáspora del Mediterráneo oriental, y por encima de todo, les prometió el libre ejercicio de su culto y de las costumbres con él relacionadas [1]. En realidad se trataba de unas concesiones extraordinarias que no podían explicarse como una mera recompensa por la ayuda militar que había recibido en Egipto. Pero César, que sentía un profundo interés por las regiones al este del gran imperio, deseaba conciliarse con los pueblos vasallos, creando así una base firme a sus dominios.

La reorganización llevada a cabo por César reforzó especialmente la posición de Antípatro, quien situó en primer término a sus hijos Fasael y Herodes; al mayor, Fasael, le concedió la administración de Judá y Perea, y al más joven, Herodes, la de Galilea, ambos cargos acompañados con el título de «estratega». Como era de esperar, el poder de Antípatro y de sus dos hijos excitó el descontento de numerosos grupos del interior de la comunidad de Jerusalén, en especial del cuerpo sacerdotal y de la aristocracia, quienes trataron de valerse de su influencia sobre el débil Hircano, para que tomase disposiciones contra Antípatro y sus hijos. Bajo esta presión, Hircano hizo un esfuerzo para mostrarse enérgico. Herodes había puesto fin al bandidaje que existía en Galilea y había mandado ejecutar al jefe de la banda y a varios de sus cómplices. Esto dio a sus adversarios la oportunidad de acusarlo, por haber usurpado la jurisdicción del «sanedrín», el «Consejo supremo», asamblea en la que toda la aristocracia sacerdotal, juntamente con los fariseos doctores de la Ley, se reunían para tratar de los asuntos básicos relacionados con la comunidad religiosa de Jerusalén. Hircano tuvo el valor de hacer comparecer a Herodes ante el sanedrín para que diese cuenta

[1] Cf. los documentos de *Ant. Iud.*, 14, 10, cuya autenticidad se admite como indiscutible.

de sus actos, y Herodes, respaldado por el apoyo de Sexto César, gobernador de Siria, compareció ante el sanedrín, mostrando una arrogancia tan extraordinaria, que no se atrevieron a condenarlo. Herodes se marchó secretamente de Jerusalén para presentarse seguidamente bajo sus muros con sus tropas, pero incluso su propio padre consideró que se había excedido. Con grandes dificultades contuvo a Herodes que quería tomar una sangrienta venganza del sanedrín, entregándose a brutales represalias, y logró que volviese a Galilea, después que hubo demostrado de lo que era capaz.

En los *idus* de marzo del año 44, César fue asesinado. Los asesinos se dirigieron hacia la parte oriental del imperio. Uno de ellos C. Casio Longino, que había sido administrador de Siria desde el 53 al 51, en lugar de Craso, asesinado por los partos, se convirtió en gobernador de la provincia (44-42 A. C.). La hizo objeto de la máxima explotación, con lo cual se hizo a su vez impopular. Pero Antípatro, que no descuidaba la menor ocasión para congraciarse con el hombre del momento, le fue totalmente afecto, con lo cual se hizo todavía más odioso a la comunidad jerosolimitana. Así no es de extrañar que cayese víctima de una conspiración, en la cual sólo intervinieron las enemistades personales. El propio Hircano intervino en la conjura. Antípatro fue asesinado, pero era ya demasiado tarde. La posición de su hijo Fasael, y especialmente de Herodes se hallaba lo suficientemente robustecida para que la muerte de su padre pudiese aportar algún cambio importante en la situación. Herodes se valió de tretas para hacer asesinar al instigador del homicidio de su padre, un árabe llamado Málico, quien había tratado de escalar una posición destacada en Judea. Esta muerte intimidó a los enemigos de Antípatro, tanto más que la fuerza del gobernador Casio se hallaba dispuesta a sostener a Fasael y a Herodes.

Una vez más empezó a intrigar el famoso Antígono, hijo de Aristóbulo. Invadió Galilea con su ejército, pero fue derrotado por Herodes, siendo expulsado del país. Esta victoria hizo que el propio Hircano simpatizase con Herodes, a pesar de su desconfianza hacia Antípatro y sus hijos, quienes siempre le habían mantenido en sus funciones. A decir verdad, su verdadero enemigo era su sobrino Antígono, quien pretendía suplantarlo, y por lo tanto tuvo que agradecer a Herodes que hubiese rechazado a Antígono. Por este motivo, le prometió a su sobrina-nieta Mariamme [1], de origen asmoneo, nieta de su hermano Aristóbulo, e hija de Alejandro, su hijo. Antígono todavía buscó nuevas ocasiones para llevar a cabo sus proyectos. Cuando en el año 42 A. C, los asesinos de César fueron derrotados en la batalla de Filipos por M. Antonio y C. Julio César Octavio, el gobierno de Oriente pasó a manos del primero. Numerosas delegaciones de la comunidad jerosolimitana trataron de ponerle a mal con los hermanos Fasael y Herodes, pero no tuvieron éxito, a pesar de haber intentado que el propio Hircano se manifestase en su contra. Herodes supo ganarse la confianza de Antonio, a quien visitó personalmente, y cuando Hircano visitó también a Antonio en ocasión de un viaje a Antioquía, y se hubo declarado en favor de Fasael y de Herodes, la situación de estos últimos quedó más reforzada, con mayor motivo si tenemos en cuenta que en tiempos de Gabinio, Antonio había sido huésped de Antípatro, su padre [2]. Así, pues, de momento Antígono no podía confiar en

[1] Resulta muy curioso que Josefo no mencione este nombre en *Ant. Iud.*, 14, 12, 1 § 300, pero, en cambio, sí lo hace en un pasaje paralelo de *Bell. Iud.*, 1, 12, 3, § 241.

[2] Fasael y Herodes fueron nombrados tetrarcas y encargados del gobierno político, mientras que Hircano quedaba de nuevo reducido a su cargo de sumo sacerdote.

tener éxito. En realidad, Antonio se hizo muy impopular a causa de las grandes sumas que el pueblo se veía obligado a pagar, pero no cabía la menor protesta contra una posición tan fuerte. Sin embargo, Antígono logró alcanzar sus fines gracias a un acontecimiento totalmente imprevisto. Antonio estaba con la reina Cleopatra en Alejandría, muy preocupado por los acontecimientos de Italia, circunstancia que los partos aprovecharon para irrumpir en las provincias romanas del Asia Anterior, y ocupar Siria. Esto ocurría en el año 40 A. C. Valiéndose de espléndidas promesas, Antígono logró atraérselos, y puesto que los partos sólo ocupaban el norte de Siria, se apresuró a trasladarse a Judea, reunió a sus partidarios y penetró en Jerusalén, donde emprendió la lucha contra Fasael y Herodes. Poco después, se presentó en la ciudad el ejército parto. Con el pretexto de solventar el conflicto, los partos invitaron a Fasael para que se trasladase a su cuartel general de Ecdipa (hoy el-Zīb, al norte de Acre). A pesar de las advertencias de su hermano Herodes, que se temía una encerrona, Fasael se trasladó allí acompañado por Hircano. Ambos fueron hechos prisioneros. Acto seguido, los partos instalaron a Antígono como soberano y sumo sacerdote de Jerusalén, y durante tres años vio colmados sus deseos. En Jerusalén permaneció una pequeña guarnición parta. Hircano y Fasael fueron entregados a Antígono. Fasael se suicidó, y Antígono hizo cortar las orejas a Hircano para evitar que nunca más pudiese ser nombrado sumo sacerdote, después de lo cual lo devolvió a los partos, quienes se lo llevaron prisionero a Babilonia. Del reinado de Antígono (40-37 A. C.) sólo han llegado a nosotros unas monedas que, al igual que las de Alejandro Janneo, llevan una inscripción en hebreo y en griego. Solamente conocemos a Antígono por su nombre griego, pero las monedas llevan su nombre patronímico: Matatías. La inscripción dice así: «El sumo sacerdote Matatías (en hebreo) el rey Antígono (en griego)» [1]. No sabemos nada más sobre su reinado.

Herodes era el único adversario que le quedaba a Antígono. Cuando Hircano y Fasael fueron capturados por los partos, pudo reunir a su familia y a la de sus hermanos, refugiándose con ellos en los riscos casi inaccesibles de Masada, en la orilla occidental del mar Muerto (hoy el-Sebbah), dejando a su hermano José al cuidado de todos los refugiados. Su propósito era el de trasladarse a Petra, junto al rey de los nabateos, en demanda de ayuda, pero no fue atendido. Entonces trató de ganar para su causa a la potencia soberana, y con este objeto emprendió un viaje lleno de peligro, que debía conducirlo a Roma. Es evidente que Roma no podía ver con buenos ojos a la monarquía de Antígono instaurada por los partos, y es indudable que tras la inevitable reconquista de Siria, Roma no permitiría que Antígono continuase en sus funciones. Por lo tanto, no podía prestar mala acogida a un hombre que estaba dispuesto a actuar en provecho suyo cuando se produjese esta reconquista. En Roma, Herodes logró convencer a Antonio, y a través de éste a Octavio. Así fue como a finales del año 40 A. C., un decreto del Senado nombraba a Herodes rey de Judá. Sin embargo, tenía que empezar conquistando lo que había de ser su reino. Sin pérdida de tiempo, marchó de Roma, y dirigiéndose a Siria, desembarcó en Ptolemaida. Durante este intervalo, el gobernador romano P. Ventidio había expulsado de Siria a los partos. Durante el año 38 A. C., intentaron una nueva incursión, pero esta vez fueron definitivamente rechazados por P. Ventidio, quien de momento había dejado tranquilo

[1] Cf. A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins* (² 1947), págs. 17-18, lám. III.

a Antígono en Jerusalén. Con el apoyo del gobernador romano, Herodes empezó el año 39 con algunos éxitos. Conquistó Joppe y logró libertar a los miembros de su familia, que Antígono había mandado sitiar en Masada. Fue entonces cuando comenzaron las dificultades.

Puso sitio a Jerusalén, pero fracasó debido a que el general romano, que era el segundo en el mando, no quiso secundarle, o quizás no pudo hacerlo debido a la moral que reinaba entre sus tropas. Herodes se trasladó entonces a Galilea. En el año 38 A. C., los romanos tuvieron que enfrentarse con una nueva incursión parta. Los progresos de Herodes eran muy limitados. En aquellos momentos, Antonio se hallaba ocupado en el asedio de Samosata, en el Éufrates superior, y Herodes no desaprovechó la ocasión de visitarlo personalmente con objeto de renovar la seguridad del apoyo romano. Durante su permanencia junto a Antonio, su hermano José, que le sustituía en el mando, fue derrotado por Antígono, muriendo durante el combate. Al regresar Herodes, esta vez con el apoyo efectivo del nuevo gobernador C. Sosio, emprendió la reconquista de su reino. Empezó apoderándose de Galilea, y luego, en el transcurso del año 38 A. C., tras una serie de éxitos militares contra Antígono y su ejército, el resto del territorio, excepto Jerusalén, cayó en su poder. En el año 37 A. C., también fue conquistada Jerusalén tras un asedio bastante prolongado y un asalto final de las tropas romanas al mando de Sosio. Los romanos vencedores sometieron a la ciudad a un pillaje tan terrible, que Herodes se vio obligado a pedir a Sosio, mediante obsequios, la retirada de las tropas romanas. A partir de entonces, Herodes pudo hacerse cargo de su reino en Jerusalén. Antígono fue llevado a Roma como prisionero de los romanos, y a petición de Herodes fue ejecutado en Antioquía.

§ 33. *El reinado de Herodes y de sus sucesores*

A partir del año 37 A. C., Herodes pudo gozar de la posesión indiscutible de su reino. Tenía que agradecerlo totalmente a los romanos, con quienes, tanto Antípatro, su padre, como él mismo, habían mantenido relaciones muy cordiales. Como ya es sabido, era de una habilidad extraordinaria, y en todo momento supo atraer a su favor al amo de la situación. Supo acudir personalmente en el momento oportuno, lo cual le valió numerosos éxitos. Pero una vez más su posición se veía seriamente amenazada. A partir de la batalla de Filipos, su protector había sido Antonio. Cuando estalló el inevitable conflicto entre Antonio y Octavio, y el primero fue vencido por el segundo, el 2 de septiembre del año 31 A. C., durante la decisiva batalla de Accio, tras lo cual Antonio se suicidó, la venganza del vencedor amenazó a Herodes, quien hasta entonces había sido partidario de Antonio. Sin embargo, el 30 de octubre, Herodes, con su característica manera de proceder, fue a visitar personalmente a Octavio. Este último se hallaba en Rodas, y Herodes, con un gesto teatral, puso a sus pies la corona real. Su entrada en escena no dejó de provocar el efecto previsto. Octavio le devolvió la corona con sus propias manos, e incluso, por recompensa, le amplió sus territorios. Durante toda su vida, Herodes continuó pendiente de Octavio Augusto, ya que en ello iba su propio interés.

Sobre el gobierno de Herodes, que se prolongó desde el año 37 al 4 A. C., poseemos una abundante documentación que llega hasta los menores detalles gracias a *Ant. Iud.*, 15, 1-17, 8 y *Bell. Iud.*, 1, 18-33, que se basan como fuente principal en la obra histórica de Nicolás de Damasco, quien había vivido en la

corte de Herodes. También existen en el país restos de los numerosos, imponentes y notables edificios construidos por Herodes, que todavía en la actualidad pueden darnos una idea del brillo exterior y de la suntuosidad de este reinado [1].

Dentro de la organización del sistema de gobierno romano, Herodes ostentaba el cargo de «monarca aliado», y en su condición de tal no dependía del gobernador de Siria sino directamente de los príncipes, quienes personalmente o a través del Senado, le comunicaban cualquier decisión importante en cuanto a política exterior. Tenía la obligación de reclutar tropas de refuerzo y proteger la frontera imperial lindante con su territorio, que en sus confines orientales y meridionales tenía como vecino al reino de los nabateos, con su capital Petra. En cuanto a la administración interior de su reino, Herodes podía proceder con toda independencia, estando además libre del pago de impuestos.

Herodes logró redondear de la manera más favorable las fronteras de su reino. En el año 37, en los comienzos de su reinado, poseía estrictamente los dominios que anteriormente Pompeyo había dejado a la comunidad de Jerusalén, tras la eliminación del estado asmoneo, es decir, Judá con Idumea, así como Perea y Galilea interior. A esto se le había agregado el puerto de Joppe y las poblaciones de la llanura de Yizrĕʿēʾl que César había cedido a Hircano. Al principio estos territorios se habían visto amenazados por la ambición dominadora de la reina Cleopatra, tan amiga de Antonio. Su deseo era el de ver realizadas, con la ayuda de Antonio, entonces dueño de Oriente, las aspiraciones de los ptolomeos sobre Palestina y Fenicia. En realidad, Antonio le cedió todas las ciudades costeras de Palestina, lo cual equivale a decir que Herodes de nuevo perdió Joppe. Asimismo, Antonio cedió a la reina el territorio de Jericó, oasis de una fertilidad tropical (34 A. C.). Es posible que Cleopatra, que también visitó Jerusalén, hubiese deseado más todavía, pero su muerte, así como la de Antonio después de la batalla de Accio, dejaron truncadas sus pretensiones. Cuando en el año 30 A. C., Herodes hubo obtenido la confianza de Octavio, y tras visitarle de nuevo en Alejandría, Octavio le devolvió los territorios palestinos que habían sido cedidos a la reina, con lo cual Herodes se convirtió en el dueño de toda la llanura de la costa. Recibió además la ciudad y provincia de Samaría, así como las ciudades de Gadara (Um Keis) e Hippos (Qalʿat el-Ḥoṣn), en el norte del Jordán oriental. Finalmente, Herodes recibió también las regiones de Traconítide, Batanea y Auranítide en Transjordania, en el norte de Yarmūk, extendiéndose por el este hasta la gran cordillera de Ǧebel el-Drūz (23 A. C.). Así fue como Herodes se vio en posesión de casi toda Palestina, con la única excepción del territorio de las ciudades de la Decápolis, y reinó sobre todos estos dominios hasta su muerte.

Herodes dedicó todo su celo a honrar a Augusto. Desde antes de su visita a Rodas, se apresuró a tomar parte en las hostilidades contra los partidarios de Antonio en Siria, poniendo así en evidencia desde un principio su cambio político. Cuando en el año 30 Augusto cruzó Siria para dirigirse a Egipto, lo recibió en Ptolemaida con la máxima ceremonia, y cuando después de la muerte de Antonio y de Cleopatra le visitó personalmente en Alejandría, a su regreso a Siria lo acompañó hasta Antioquía. Durante el año 20, Augusto volvió de nuevo a Siria, y entregó a Herodes otros nuevos territorios en la parte superior

[1] Sobre Herodes y su posteridad, cf. W. OTTO, *Herodes*, 1913 (publicación separada de los artículos sobre tema en PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie*). Cf. también S. PEROWNE, *The Life and Times of Herod the Great* (1956) y *The Later Herods* (1958).

de la depresión jordana. El año 12, Herodes se trasladó a Italia, reuniéndose con Augusto en Aquilea, para pedirle que resolviese en la querella que se había producido con sus dos hijos. Poco después, lo encontramos de nuevo en Italia y Roma. En el año 9 A. C., Herodes cayó temporalmente en desgracia cerca del emperador debido a la forma en que combatía a los nabateos, pero gracias a los buenos oficios de Nicolás de Damasco, pronto se restableció la buena armonía entre Herodes y Augusto. También procuró mantener las mejores relaciones con M. Vipsanio Agripa, gran amigo del emperador. Hacia el año 22 A. C., visitó a Agripa en Mitilene, en la isla de Lesbos, y en el 15 A. C., el propio Agripa visitó Jerusalén invitado por Herodes, siendo recibido con la máxima solemnidad. Con este motivo, Herodes le mostró los grandes edificios que había hecho construir en el país. Más adelante, Herodes visitó de nuevo a Agripa en Asia Menor. Herodes quiso honrar a Agripa, dando su nombre a las ciudades que reconstruía. La primera obra de este tipo fue la reconstrucción de la antigua ciudad de Samaría. Gabinio había ya iniciado la construcción de una ciudad de estilo helenístico romano en esta hermosa colina del macizo central de Palestina que ya había sido ocupada por la capital real del primitivo reino de Israel, y que disponía de espacio para una ciudad más extensa [1]. Herodes, que en el 30 A. C. había recibido Samaría de Augusto, pocos años después empezó una magnífica ampliación, y muy especialmente hizo erigir el templo de Augusto, del cual todavía se conserva la escalinata de entrada. Hizo rodear la ciudad con una muralla provista de puertas flanqueadas por torreones, que la convertían en una poderosa fortaleza, y en honor de Augusto le dio el nombre de «Sebaste» [2]. La obra más considerable de Herodes fue la construcción de un nuevo puerto en la costa del Mediterráneo. A unos 35 km al sur del saliente del Carmelo había una antigua localidad de poca importancia llamada «Torre de Estratón». En el año 30 había sido cedida a Herodes juntamente con el resto de la región costera. En su lugar y sin reparar en gastos, Herodes hizo edificar una magnífica ciudad, invirtiéndose doce años en la construcción; estaba provista de un puerto artificial, y de todos aquellos edificios públicos, tales como teatro, anfiteatro e hipódromo, que correspondían a una ciudad romano-helenística perfecta. En el año 10 A. C., fue inaugurada solemnemente con unos magníficos juegos, para los cuales Augusto y Livia entregaron sumas considerables. Esta ciudad también recibió un nombre en honor del emperador; Herodes la llamó «Cesarea» (actualmente Qīṣāriyah), y su puerto recibió el nombre de «puerto Sebastos».

Además de estas creaciones urbanísticas en honor de Augusto, Herodes desplegó una actividad extraordinaria en el embellecimiento de la arquitectura del país [3]. Ninguna época de la historia de Israel ha visto salir de la tierra, en menos tiempo, una cantidad mayor de construcciones importantes. Transformó el aspecto de su ciudad real de Jerusalén, mandando construir macizos edificios destinados a desafiar el curso de los siglos. En el ángulo noroeste de la ciudad, en el barrio de la actual puerta de Jafa, se hizo construir un castillo real sólidamente fortificado y flanqueado por torres macizas. En el año 20 A. C. inició el remozamiento del Templo de Jerusalén. Mediante considerables desmontes, que quedaban

[1] Cf. C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, II (1933), págs. 25-26.

[2] La traducción griega de la palabra *augustus* es σεβαστός; éste es el motivo por el cual el lugar de la antigua Samaría se denomina Sebasṭiyeh.

[3] La descripción más detallada sobre las actividades constructivas de Herodes, basada en los hallazgos arqueológicos, figura en C. WATZINGER, *op. cit.*, pág. 31 y sigs.

retenidos por poderosos muros de contención, que todavía pueden contemplarse actualmente en muchos trechos y que se elevaban a alturas considerables, como es el caso del Muro de las Lamentaciones, logró ensanchar considerablemente la explanada del Templo, creando este famoso recinto sagrado que todavía ahora constituye el vestigio más importante de la antigua ciudad. Hizo construir en él puertas y porches, empezando la edificación de un nuevo santuario, de acuerdo con los proyectos del Templo salomónico. En el ángulo noroeste del Templo, había hecho construir una torre, precisamente en el lugar que había ocupado la «Baris» asmonea (cf. pág. 343), y le dio el nombre de «Antonia» en honor de su amigo en aquellos momentos. En el exterior de Jerusalén hizo rodear con una poderosa muralla, similar al muro exterior del Templo el lugar donde se hallaban las tumbas de los patriarcas de Hebrón, y también hizo rodear el santuario de Abraham en Mamrē', en el norte de Hebrón (hoy Ḥaram Rāmet el-Ḫalīl). Asimismo proveyó de un templo en honor de Augusto al santuario del dios Pan en las fuentes del Jordán, junto a la moderna Bānyās.

Para su conveniencia personal hizo construir una serie de fortalezas, especialmente en ciertos lugares casi inaccesibles del desierto de Judá y del mar Muerto. La construcción más extraordinaria es la de la roca de Masada (hoy el-Sebbah), lugar impresionante por su altura y sus escarpaduras, en la orilla occidental del mar Muerto, casi enfrente de la península de el-Lisān. En la superficie llana de la cima de esta roca, hizo construir un palacio enorme, provisto de amplios «almacenes» [1]. Frente a frente, en el noroeste, sobre la otra orilla del mar Muerto,

[1] Cf, a base de profundas investigaciones arqueológicas, A. SCHULTEN, *Masada, Die Burg des Herodes und die romischen Lager*, *ZDPV*, 56 (1933), pág. 1 y sigs., con numerosas ilustraciones y planos. Cf. J. A. G.-LARRAYA, *Masada*, en *EBG*, IV, cols. 1338-1343, plano e ilustraciones.

se elevaba el castillo de Maqueronte, que ya había sido fortificado por Alejandro Janneo, pero que Herodes reforzó en mayor escala. A 5 km, al sudeste de Belén, en el límite del desierto de Judá, sobre una montaña cuya cima tuvo que hacer nivelar exprofeso, hizo construir un gran castillo, al pie del cual había una residencia. En esta residencia hizo levantar su propio sepulcro, dando al castillo el nombre de Herodion (hoy Ǧebel el-Fureidîs). Más arriba de Jericó hizo construir otro castillo, al que bautizó con el nombre de «Cipros» en honor de su propia madre [1]. En caso de peligro, todas estas construcciones podían servirle de refugio, ya que siempre se preocupó de su seguridad y la de toda su familia.

Además de las grandes ciudades de Sebaste y Cesarea antes mencionadas, Herodes todavía hizo construir o transformar otras localidades dentro del concepto helenístico-romano. Al sur del antiguo asentamiento de Jericó, todavía subsisten algunos restos de la actividad arquitectónica de Herodes, así como algunos vestigios de los edificios que en aquella época dieron un nuevo aspecto al oasis [2]. Hacia el sur, más allá de la fortaleza asmonea de Alexandreion (hoy Qarn Ṣarṭabah), que probablemente también fue ampliada por Herodes, creó una nueva ciudad en un oasis de la depresión jordana, a la cual dio el nombre de Fasaelis (hoy Ḫirbet Faṣā'il) en recuerdo de su hermano mayor fallecido. También fue con este nombre con el que se designó a una de las macizas torres del castillo real de Jerusalén. Asimismo dio el nombre de Antípatris a la ciudad que fundó o reconstruyó al borde de la llanura de la costa, cerca de las fuentes del Nahr el-'Auǧā, que desemboca en el Mediterráneo, al norte de Joppe

La gran cantidad y el extraordinario tamaño de estos edificios, ambas cosas poco frecuentes en Palestina, nos muestran de manera clara y eficiente el enorme empuje de Herodes. Es evidente que para ello necesitó grandes cantidades de dinero y de mano de obra, que necesariamente tenía que sacar de un territorio que en realidad no era muy considerable. Aparte sus propios dominios, hizo regalos y edificios en ciudades helenísticas que no le pertenecían, con el único objeto de incrementar su gloria y su prestigio, imitando así a los grandes y ricos monarcas helenos. El hecho de que pudiese sacar todo esto de un país agotado por los últimos ciento cincuenta años de guerras y de disensiones interminables, demuestra hasta qué punto debió ser duro su gobierno, Sin embargo, también aumentó la prosperidad de su país durante el período de paz que se inició con su ascensión, aun cuando, evidentemente, fue cruel y brutal con los enemigos reales o supuestos que se interpusieron en su camino. La senda que tuvo que seguir para llegar al poder estaba marcada por una continuidad de artimañas y de violencias, pero una vez convertido en rey su proceder no cambió. Al parecer no tuvo el menor freno ni en el amor ni en el odio, especialmente en esto último. Las características más destacadas de su carácter fue el apasionamiento, el egoísmo y la desconfianza. Como rey, fue un tirano cruel, especialmente con su propia familia. Los detalles sobre estos inicidentes familiares aparecen lo suficientemente descritos por Josefo para que necesiten mayor atención. Sabemos especialmente que hizo matar a su segunda mujer, la asmonea Mariamme, contra quien habían

[1] Cf. A. ALT., *PJB*, 21 (1925), págs. 23-24, quien localiza la ciudadela en el moderno Tell el-'Aqabah.

[2] Sobre las excavaciones americanas que se efectuaron en el lugar de la Jericó herodiana, que actualmente lleva el nombre de Tell Abu el-'Alāyiq, cf. los informes preliminares de J. L. KELSO, *BASOR*, 120 (1950), págs. 11-22, y J. B. PRITCHARD, *BASOR*, 123 (1951), págs. 8-17. Entre los restos herodianos se han hallado vestigios de construcciones helenísticas, y los asmoneos construyeron también algún edificio o algo similar, por lo menos una torre fortificada.

provocado sus celos, valiéndose de calumnias; más adelante hizo matar a los dos hijos que había tenido con ella: Alejandro y Aristóbulo. Hubo un tiempo en que su hijo Antípatro tuvo una intervención muy destacada. Era hijo de la primera mujer de Herodes, la jerosolimitana Doris y, por lo tanto, había sido su primogénito. Intervino de forma destacada en la eliminación de sus dos hermanastros, Alejandro y Aristóbulo. En su primer testamento, su padre lo había designado como sucesor, pero Antípatro terminó cayendo en las redes de sus propias intrigas, y Herodes, pocos días antes de su muerte le hizo asesinar.

Nada tiene de extraño que el gobierno de Herodes fuese tan detestado por una mayoría de miembros de la comunidad jerosolimitana. Probablemente no eran las intrigas y conflictos cortesanos aquello que les preocupaba principalmente, ya que sólo constituían un síntoma de la reprobación que amenazaba a esta monarquía. Por encima de todo, Herodes era considerado un amigo de Roma, y como tal tenía que ser impopular, debido a que las autoridades romanas reiteradamente habían intervenido en forma despótica y arbitraria en los asuntos de la comunidad, y a pesar de todos los favores que se les habían concedido, especialmente por parte de César, no podían dejar de ser considerados como los representantes de la opresión de una dictadura extranjera, y a pesar de su ascendencia judaíta en realidad el mismo Herodes era considerado como un extranjero. No obstante la espléndida reconstrucción del Santuario de Jerusalén, y del interés demostrado hacia las tumbas de los patriarcas en Hebrón. se hacía imposible conciliar a la comunidad jerosolimitana con su dominio, A pesar de pertenecer realmente a la comunidad religiosa de Jerusalén, Herodes era juzgado ante todo como un gobernante helénico pagano, que demostraba

un mayor interés en la construcción de grandes ciudades al estilo helenístico-romano y en la erección de lugares de culto para su imperial amo Augusto, que en todo aquello que se relacionaba con la comunidad religiosa de Jerusalén y la Ley que la regía. Bajo su gobierno autócrata, los sacerdotes saduceos no podían tener la menor intervención, y las gentes piadosas del país, en especial los severos fariseos, consideraban su manera de ser y de actuar como una verdadera abominación.

Herodes disponía de las funciones sacerdotales en la forma más arbitraria, y se servía de ello como una pieza de su juego de ajedrez político. En los comienzos de su reinado, había nombrado sumo sacerdote a un tal Ananel, ya que, por no pertenecer a una familia sacerdotal, no le era posible acumular esta función a su realeza, como así habían podido hacerlo los miembros de la antigua familia sacerdotal de los asmoneos. Ananel había llegado de Babilonia y pertenecía a una familia sacerdotal. Verdad es que el viejo Hircano, que había sido sumo sacerdote hasta el año 40 A. C. también había regresado de Babilonia, pero la mutilación que le había infligido Antígono le imposibilitaba para ocupar de nuevo este cargo. En el año 30 A. C., bajo un pretexto cualquiera, lo hizo ejecutar, temeroso de una posible rivalidad. Pero la ambiciosa Alejandra, hija de Hircano y esposa de su propio primo Alejandro, que había sido ejecutado por orden de Pompeyo (cf. página 362) empezó a intrigar contra Ananel. Era la madre de Mariamme y por lo tanto madre política de Herodes. Su pretensión era que el sumo sacerdocio fuese para su hijo Aristóbulo, cuñado de Herodes, que la línea de sucesión convertía en pretendiente legítimo. Esto ocurría en la época en que Octavio y Cleopatra todavía reinaban en Oriente, y Alejandra estaba en contacto con Cleopatra. Las circunstancias aconsejaban prudencia a Herodes, evitando provocar a estas dos peligrosas mujeres; por lo tanto, retiró su cargo a Ananel y lo confió a Aristóbulo. Sin embargo, un año después encontró la forma, con excusas traicioneras, para que el sumo sacerdote se ahogase en los baños de Jericó (35 A. C.), y algo más adelante llegó a un acuerdo con Cleopatra, mandado encarcelar a Alejandra para luego hacerla asesinar. La forma en que disponía del cargo de sumo sacerdocio, llegando para ello hasta el asesinato de un sumo sacerdote en funciones, inevitablemente provocó el máximo descontento entre la comunidad jerosolimitana, no sólo entre los sacerdotes saduceos, sino también entre los fariseos, estrictos cumplidores de la Ley.

La dominación de Herodes se basó en la violencia y el terror, y se valió de este proceder para continuar en posesión indiscutible de la monarquía.

En realidad, su posición nunca se vio seriamente amenazada, pero ello fue debido a que siempre supo conservar el apoyo de la gran potencia romana. Exteriormente, su reinado fue muy brillante, y constituyó el punto culminante y final en la historia de Israel, y después del prolongado período de inacabables conflictos armados, ciertamente fue una bendición para el país poder vivir durante más de una generación sin disputas guerreras interiores ni grandes batallas en el exterior. El país se beneficiaba de la paz que Augusto difundió por todo el mundo romano. Sin embargo, esta monarquía no podía subsistir durante mucho tiempo. La soberanía asmonea nacida de un fuerte movimiento de oposición contra el opresor, aun cuando había logrado imponerse, carecía de base, e incluso a los grupos pertenecientes a la comunidad religiosa de Jerusalén se les hacía imposible constituirse en una nación, y precisamente la tiranía de Herodes, basada en el apoyo romano, se hallaba más que nunca desprovista de funda-

mentos sanos y orgánicos. Era de esperar que después de su muerte, dicha tiranía difícilmente podría perdurar. Durante su reinado se habían producido repetidas revueltas, que como es de suponer, fueron reprimidas por él con toda la rapidez y brutalidad de que era capaz, pero que, no obstante, mostraban que iba a resultar muy difícil que pudiese transmitir a sus sucesores una monarquía firmemente establecida, con mayor motivo teniendo en cuenta que, debido a los continuos desórdenes de su familia, no le había sido posible resolver en forma clara y definitiva el problema de su sucesión.

En el año 4 A. C. murió en Jericó tras una enfermedad bastante larga y dolorosa, que había intentado curar o aliviar en las fuentes termales de Calirroe, en la orilla oriental del mar Muerto. En realidad, su muerte fue muy poco sentida. Su cuerpo fue trasladado con gran pompa desde Jericó al Herodion, donde se le enterró. Poco antes de su muerte había hecho un nuevo testamento. En él se ocupaba de sus dos hijos menores, Arquelao y (Herodes) Antipas, fruto de su matrimonio con la samaritana Maltace, así como de Filipo, hijo de Cleopatra, la jerosolimitana. Arquelao heredaba el actual reino, mientras que Antipas y Filipo se convertían en los tetrarcas más o menos independientes de Galilea y de Perea, es decir, del territorio meridional de Transjordania. Este testamento debía ser confirmado por Augusto, y con este motivo Arquelao y Antipas se trasladaron a Roma uno tras otro para defender su propia causa, mientras que los círculos dirigentes de la comunidad religiosa de Jerusalén enviaban también una delegación a Augusto para pedirle que pusiese fin al gobierno de la familia de Herodes y que restableciese la anterior independencia de la comunidad jerosolimitana. Enfrentado con esta diversidad de pareceres, Augusto tomó una decisión que, en sus líneas principales, estaba de acuerdo con el último testamento de Herodes. A Arquelao le concedió Judea, Idumea y Samaría, sin atribuirle el título de rey, pero sí el de etnarca. Además tenía que devolver la ciudad de Gaza, así como Gadara e Hippos en la Decápolis, que Augusto había cedido a Herodes; estas localidades quedaron bajo dependencia de la provincia de Siria, gobernándose de manera autónoma como comunidades urbanas. De acuerdo con las cláusulas del testamento, Salomé, hermana de Herodes, recibió las ciudades de ʾAšdōd y de Jamnia, al sur de la llanura costera, así como un palacio en Ascalón y otro en Fasaelis, que Herodes había creado en la depresión jordana. Antipas y Filipo fueron nombrados tetrarcas; el primero recibió los territorios geográficamente separados de Galilea y Perea, y el último, Traconítide, Batanea y Auranítide, con una parte de la zona alta de la depresión jordana (*Ant. Iud.*, 17, 9-12; *Bell. Iud.*, 2, 1-6). Esto constituyó un desmembramiento del reino de Herodes, pero quizás era precisamente lo que pretendía el emperador.

La historia de estos pequeños estados regidos por los descendientes de Herodes no tiene la menor gloria. Una vez más debemos los detalles a Josefo en *Ant. Iud.*, 17,13; 19,9, y *Bell. Iud.*, 2,7-12. Inmediatamente después de la muerte de Herodes, y especialmente durante la estancia en Roma de los pretendientes al trono, en diferentes lugares del país estallaron rebeliones contra el dominio herodiano y también contra el poder romano. P. Quintilio Varo, tan conocido por la desgraciada campaña que posteriormente emprendió contra Germania, fue gobernador de Siria desde el año 6-4 A. C., y en su condición de tal se vio obligado a intervenir, como también lo hizo el procurador Sabinio, que Augusto había enviado a Palestina para que se cumpliera la sucesión al trono. Varo ocupó Jerusalén por la fuerza de las armas, y los rebeldes fueron buscados y

castigados en todo el país. La brutal actuación de las tropas romanas no hizo sino aumentar la animosidad contra Roma, y cuando los sucesores de Herodes hubieron regresado, el país estaba todavía convulsionado. No tardaron en deshacerse del dominio de Arquelao, a quien correspondía la mayor parte de la herencia paterna. Su gobierno brutal y despótico le hizo pronto tan impopular que se envió una delegación a Augusto para quejarse de él; Augusto encontró los suficientes motivos para deponerlo y lo desterró a Vienne, en las Galias en el año 6 D. C. Escasamente diez años después de la muerte de Herodes, el territorio de Arquelao, es decir, las regiones centrales y meridionales de Cisjordania, se vieron privadas de su autonomía, siendo anexionadas a la provincia de Siria. Esta situación tan sólo se vio temporalmente alterada durante los años 41-44 D. C. Dentro del conjunto de la provincia de Siria, este territorio disfrutó de una administración especial[1], dirigida por un procurador (gobernador), que residía en el puerto de Cesarea, fundado por Herodes. Este procurador tenía el mando supremo de las tropas que se reclutaban en el propio país. Se situaron guarniciones en varios lugares del territorio, entre ellos en la torre Antonia de Jerusalén. Dicho procurador ejercía asimismo las funciones de justicia suprema. A la comunidad religiosa de Jerusalén se le reconoció el derecho de juzgar sus propios asuntos en el sanedrín, pero el cumplimiento de las penas capitales correspondía al procurador. Este último era el responsable de la colecta de los impuestos, cuya cobranza corría a cargo de las autoridades indígenas. Por razones administrativas y siguiendo una antigua distribución, el territorio regido por el gobernador fue dividido en once «toparquías»: Jerusalén, Gofna (hoy Ğifnah), en el norte de Jerusalén, Acrabate (hoy ʿAqrabah) al noroeste de Gofna, Tamma (hoy Tibnah) al oeste de Gofna, Lydda (hoy Lidd), Emmaús (hoy ʿAmwās) al sudeste de Lydda, Betletefa (hoy Bēt Nettīf) al sur de Emmaús, Idumea (que comprendía la zona meridional de la montaña y del país de las colinas), Engaddi (hoy ʿAin Ğidi, en la orilla oriental del mar Muerto), Herodion (hoy Ğebel Fureidis) en el borde del desierto de Judá, al sur de Jerusalén, y, finalmente, Jericó en la depresión del Jordán inferior[2]. Las características particulares de la comunidad jerosolimitana fueron respetadas en todo lo posible, y aun cuando se exigió a sus miembros que prestasen juramento de fidelidad al emperador, no se obligó a los judíos a que tomasen parte en sus cultos. La guarnición romana de la torre Antonia se hallaba en la inmediata vecindad del Templo, para poder vigilar lo que en él ocurría pero por principio, las insignias con la imagen del emperador jamás fueron llevadas por las tropas en el interior de Jerusalén.

A pesar del cuidado y consideración demostrados por los romanos, la oposición contra la presencia del poder de Roma seguía siendo fuerte. En tiempos del primer procurador, el gobernador P. Sulpicio Quirinio quiso establecer en *Judaea* — nombre oficial del territorio del gobernador —, el sistema de censo romano, con objeto de reorganizar la forma de percepción de impuestos. Esta disposición provocó un descontento general, y dio lugar a un levantamiento radicalmente antirromano, que pronto debía conducir a unos resultados desas-

[1] Sobre el estatuto legal y la organización de tales provincias procuratoriales, de las que existían varias en tiempos del imperio romano, cf. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I (1952), pags. 424 y sigs.

[2] Cf. la lista en *Bell. Iud.*, 3, 3, 5, §§ 54 y sig Sobre Bethleptepha, cf. *Bell. Iud.*, 4, 8, 1, § 445 (en otro pasaje se le dá, quizas por inadvertencia, el nombre de «Pelle»).

trosos. Verdad es que al principio se produjo cierta aquiescencia, cuando menos exteriormente, hacia el poderoso gobierno romano. Los procuradores no fueron siempre excesivamente prudentes en su conducta, y a menudo dieron motivos para que se produjesen algunos levantamientos no siempre injustificados. Uno de los casos mejor conocidos fue el de Poncio Pilato, que fue procurador desde el año 26 al 36 D. C. Tuvo muy poco respeto a los escrupulos de la comunidad jerosolimitana, y procedió cruelmente con los samaritanos, por todo lo cual terminó siendo destituido por L. Vitelio, gobernador de Siria, quien por su parte trataba al culto jerosolimitano con un respeto considerable.

Mientras Jerusalén y toda la zona central y al sur de la región al oeste del Jordán se hallaba ya bajo la directa dependencia de Roma, Herodes Antipas reinaba como tetrarca en Galilea y Perea, bajo la soberanía romana. Su reinado fue bastante prolongado (4 A. C. a 39 D. C.). Al principio, la capital de su territorio fue Séforis (hoy Ṣaffūriyah), en las montañas de la Galilea inferior, que Gabinio había convertido en centro del distrito, y a la cual Antipas dio el carácter de ciudad. Más adelante, Antipas hizo construir en la orilla occidental del lado de Genesaret una nueva y magnífica residencia (20 D. C.), a la cual dio el nombre de Tiberíades, en honor del nuevo emperador Tiberio. Hasta nuestros tiempos se ha conservado como la aglomeración más importante en las orillas del lago. En ella se hizo construir un palacio. Con anterioridad había mandado agrandar la ciudad de Betaranfta (hoy Tell el-Rāmah), en Perea, en la depresión jordana al límite meridional del mar Muerto, que había convertido en fortaleza para defenderse contra sus vecinos los nabateos. Le había dado el nombre de Julias y luego el de Livias. Los nombres con que designaba a las ciudades, reflejan el cuidado que ponía en halagar a los miembros de la familia imperial. En realidad, Antipas fue mucho más previsor que su hermano Arquelao, lo que le permitió conservar el poder por más tiempo; en cuanto a su vida privada, no fue mucho más moderado que su padre. Fue célebre la historia de su matrimonio con la ambiciosa Herodías, hija del famoso Aristóbulo, nacido del casamiento de Herodes con la asmonea Mariamme. Antipas había empezado casándose con una hija del rey de los nabateos. Herodías había estado casada con un hijo de Herodes, desde luego poco conocido, que también se llamaba Herodes y que, por lo tanto, era hermanastro de Antipas. Herodías creyó poder disfrutar de una mejor posición si se casaba con el tetrarca Herodes, y por instigación de ella Antipas repudió a su esposa nabatea y se casó con Herodías. De este matrimonio nació Salomé[1], quien, juntamente con su madre, había de representar un papel tan importante en la decapitación de Juan el Bautista. Este último había aparecido en territorio de Antipas, en Perea, en la orilla del Jordán. Antipas se había sentido molesto por este temible predicador del arrepentimiento, y lo hizo detener y encerrar prisionero en la fortaleza de Maqueronte[2], acabando por hacerlo ejecutar. El matrimonio con Herodías sólo proporcionó desgracias a Antipas. La repudiación de la esposa nabatea, que fue llevada a cabo para complacer a Herodías, le comprometió en una guerra con sus vecinos, durante la cual fue vencido por los nabateos el año 36 D. C., y el emperador Tiberio se vio obligado a enviar en su socorro a L. Vitelio, gobernador de Siria. Empujada por una desmesurada ambición, Herodías persuadió a Antipas para que pidiese al em-

[1] Sólo conocemos este nombre por JOSEFO, *Ant. Iud.*, 18, 5, 4, §§ 136 y sigs.

[2] Josefo menciona únicamente Maqueronte como lugar de encarcelamiento en sus páginas sobre Juan Bautista, *Ant. Iud.*, 18, 5, 2, §§ 116 y sigs.

perador — entonces C. Calígula — el título de rey. Esta gestión provocó su caída, ya que con ella despertó la oposición de Herodes Agripa, quien lo acusó ante el emperador. Calígula depuso a Antipas el año 39 D. C., después de un prolongado reinado, y lo desterró a Lugdunum, en las Galias.

Después de la muerte de Herodes, ocurrida en el año 4 A. C., su hijo Filipo heredó a título de tretarca los territorios situados en el límite septentrional de Transjordania. Josefo le elogia como buen gobernante. En realidad, poco es lo que sabemos sobre su reinado. En el año 2-1 A. C., construyó para su uso una residencia en la proximidad del Santuario de Pan, cerca de la fuente más oriental del Jordán al sudoeste del Hermón, a la cual dio el nombre de Cesarea (Cesarea de Filipo) en honor del emperador. El lago de Genesaret y el curso del Jordán en el norte de aquél formaban la frontera que separaba su tetrarquía de la de Antipas. En la región limítrofe, al este del Jordán, cerca de su desembocadura en el lago de Genesaret, Filipo trató de convertir la localidad de Betsaida en régimen de ciudad, con el nombre de Julias, pero al parecer este proyecto fué abandonado [1]. Finalmente casó con Salomé, la hija de Antipas y de Herodías, pero murió sin dejar descendencia el año 34 D. C., y su territorio fue agregado a la provincia de Siria.

Excepcionalmente, un miembro de la familia de Herodes tuvo aun la suerte de reinar durante algún tiempo sobre casi todos los dominios de Herodes. Se trataba de un hijo de Aristóbulo y nieto de Herodes y de la asmonea Mariamme, por lo tanto hermano de Herodías. Se llamaba Agripa, nombre que recibió en honor de M. Vipsanio Agripa, un gran amigo de Augusto. Herodes Agripa vivía en Roma y logró obtener la confianza del emperador C. Calígula, antes de que éste subiese al trono. Inmediatamente después de su ascensión al poder Calígula concedió a su favorito la tetrarquía de Filipo, que desde tres años antes había sido anexionada a Siria. Agripa la recibió en propiedad, obteniendo al mismo tiempo el título de rey. El emperador le concedió además Abilene, es decir, el territorio de Abila (hoy Sūq Wādī Baradā), al noroeste de Damasco, en la región del Antilíbano, que hasta entonces constituía una tetrarquía separada, que por el norte lindaba con la de Filipo (37 D. C.) Estos éxitos diplomáticos quitaron la tranquilidad a su hermana Herodías. Cuando Agripa, que al principio había pasado una temporada en Roma, se presentó en Palestina durante el año 8 en calidad de rey, Herodías apremió a su marido Antipas para que solicitase también el mismo título al emperador. Sin embargo, Agripa supo valerse de su condición de favorito para obtener no solamente la deposición de Antipas, sino también que le fuese concedida su tetrarquía, es decir, Galilea y Perea (39 D. C.)

Agripa, que había regresado de Roma en el año 40 D. C., logró todavía que le fuese cedida Judea, Idumea y Samaría. Sin embargo, durante este tiempo se habían producido algunos incidentes muy graves. Cuando durante el año 38 Agripa se detuvo en la ciudad de Alejandría, con motivo de su viaje de Roma a Palestina, su presencia dio lugar a graves excesos contra los miembros que allí vivían, pertenecientes a la comunidad jerosolimitana. Poco después de su ascensión, Calígula, que se consideraba a sí mismo como un dios, había exigido que todos sus súbditos le rindiesen culto. Su requerimiento fue atendido con mayor o menor celo, pero los miembros de la comunidad religiosa de Je-

[1] Cf. A. ALT, *PJB*, 33 (1937), pág. 85, nota 4.

rusalén no querían ni podían tomar parte en este culto al emperador. Esta actitud les valió el odio de los demás. Por este motivo, en Alejandría no sólo se hizo público escarnio del rey Agripa, sino que el pueblo exigió la colocación de imágenes del emperador en las sinagogas de la ciudad. El gobernador romano de Egipto, A. Avilio Flaco no gozaba de la confianza de Calígula, y para no desaprovechar la ocasión de ponerse a bien con el emperador, no opuso la menor objeción a las exigencias de los alejandrinos. Así, pues, algunas de las sinagogas fueron profanadas con la colocación de estas efigies del emperador y otras fueron destruidas, iniciándose una violenta y sangrienta persecución contra los miembros de la comunidad jerosolimitana. Verdad es que fue destituido en otoño del 38, pero, cuando menos al principio, no se produjo ningún cambio fundamental en la situación. En el año 40, las dos partes contendientes enviaron, desde Alejandría, sendas delegaciones a Roma para que se entrevistasen con el emperador. El jefe de la delegación de la sinagoga era el conocido escritor Filón. El emperador recibió a esta delegación con evidente malhumor y marcada descortesía, y no le hizo la menor concesión [1]. Al año siguiente, el emperador Claudio, poco después de su ascensión, puso fin a esta persecución alejandrina, restableciendo los privilegios de la comunidad religiosa de Jerusalén y garantizándole el libre ejercicio del culto. Durante este tiempo, los incidentes se habían extendido a Palestina. Probablemente durante el año 39 D. C., los paganos de la ciudad de Jamnia (hoy Yibnah) levantaron un altar al emperador, que los miembros de la comunidad de Jerusalén se apresuraron a destruir. Cuando este hecho llegó a oídos del emperador, dio orden para que su efigie fuese colocada en el Templo de Jerusalén. La ejecución de esta orden mostruosa fue encomendada a P. Petronio, gobernador de Siria, quien tenía la obligación de hacer respetar en Jerusalén la voluntad imperial, utilizando para ello la fuerza armada. Petronio fue lo suficientemente prudente para no comenzar haciendo uso de la violencia. Convocó a los jefes de la comunidad en Sidón, donde se había detenido procedente de Antioquía, y trató de convencerles para que se mostrasen dúctiles; pero, como es de suponer, no tuvo el menor éxito. Las noticias de la amenaza que se cernía sobre ella, provocó una extraordinaria emoción en la comunidad jerosolimitana. Cuando llegó a Ptolemaida, Petronio fue asaltado por una enorme multitud deseosa de impedirle realizar su propósito. Ante esta situación, escribió al emperador pidiéndole que anulase la orden, pero fue en vano. A continuación se trasladó a Tiberíades, donde permaneció durante cuarenta días rodeado de una multitud suplicante. Por propia iniciativa, decidió no cumplir la orden y, llevándose las tropas a Antioquía, rogó al emperador ser relevado de su cargo. Al mismo tiempo, en Roma, Agripa trataba de lograr de su imperial amigo la anulación de esta decisión, pero en aquella ocasión el emperador no le hizo caso, a pesar de que, en contestación a una carta de Agripa, se había mostrado dispuesto a una concesión, que luego dejó sin efecto. En enero del 41, el imprevisto asesinato de Calígula libró a la comunidad religiosa de Jerusalén del peligro que le amenazaba, y al gobernador Petronio del castigo que le aguardaba por su desobediencia. La carta imperial en que se le ordenaba poner fin a su vida llegó a él después de las noticias de su asesinato. Claudio, el nuevo emperador, desistió de imponer su culto a la comunidad jerosolimitana.

[1] Cf. el tratado de FILÓN, *Legatio ad Caium.*

Agripa, que todavía continuaba en Roma, había ayudado a la ascensión de Claudio, a quien sus soldados habían proclamado emperador después del asesinato de Calígula. En agradecimiento a sus servicios, Claudio le concedió, además de los territorios que debía a los favores de Calígula, las regiones del país hasta entonces administradas por procuradores, o sea las partes de Judea (es decir, la Judea propiamente dicha, más Idumea y Samaría). De esta forma, Agripa reunía bajo su mandato todo el territorio de su abuelo Herodes con excepción de la llanura costera del sudoeste que rodeaba Gaza y los territorios de las ciudades de Gadara y de Hippos, al norte del Jordán oriental; además, en el norte poseía Abilene, en el Antilíbano. Después de sus éxitos en Roma, Agripa no tardó en regresar a Palestina (41 D. C.). Contaba entonces cincuenta años, habiendo tenido una existencia agitada y ligera. Desde su infancia efectuó estancias frecuentes y prolongadas en Roma, en donde había aprendido y practicado el azaroso juego de las aventuras e intrigas. Unas afortunadas circunstancias habían terminado poniéndole al frente de un reino considerable, pero poco podemos decir en elogio suyo, debido a su corta duración. En Jerusalén se presentó como hombre de piedad ejemplar, observando con ostentación los severos preceptos de los fariseos y destinando dinero al culto de Jerusalén; llegó incluso a entregar al tesoro del Templo una cadena de oro que le había regalado el emperador Calígula e hizo suya la defensa de los intereses externos de la comunidad religiosa de Jerusalén. Su actitud se basaba en móviles políticos y no reflejaba sus convicciones personales. Mandó organizar juegos en Cesarea; fuera de los límites de su reino se portaba como un rico príncipe helenista, haciendo importantes donativos, como en el caso de la ciudad de Berito (Beirut), donde organizó luchas de gladiadores, ostentando su poderío. Por ello, y eso era lo que pretendía, su actuación despertó muchas simpatías en la comunidad religiosa de Jerusalén, aunque ciertas ciudades helenizantes que se hallaban bajo su dominio, tales como Sebaste, se mostraban mucho menos satisfechas con tal régimen. A pesar de todo, el país gozó bajo su reinado de algunos años de tranquilidad. Procuró ampliar Jerusalén y fortificarla de nuevo; por la parte septentrional de la ciudad, y al norte del muro que ya existía, empezó la construcción de un recinto, muy reforzado, provisto de torreones, con el cual se pretendía ofrecer a la ciudad mayor espacio por aquel lado. Esta fortificación ha sido llamada «el tercer muro» [1]. Sin embargo, la obra no se terminó, y no precisamente porque no lo permitiera la corta duración de su reinado, sino porque C. Vibio Marso, gobernador de Siria, recibió instrucciones del emperador para que impidiese de su continuación. En otros aspectos, Agripa se condujo como si fuera un soberano independiente, con grandes planes políticos. Así, invitó a Tiberíades a otros cinco príncipes vasallos de Roma, de Siria y de Asia Menor. Se hace difícil deducir cuáles pudieron ser las intenciones de esta reunión; pero lo más probable es que se tratase de un acto de ostentación de Agripa. La reunión se llevó a cabo, pero apenas se había iniciado cuanto Marso, el gobernador de Siria, hizo acto de presencia y dispersó a los congregados.

[1] Si este «tercer muro» de Agripa (JOSEFO *Bell. Iud.*, 5, 4, 2, §§ 147 y sigs.) debe ser identificado con el trecho de muralla que hay en el distrito exterior del norte de la moderna Jerusalén, impresionante resto de lo que subsiste y se ha conservado (cf. E. L. SUKENIK y L. A. MAYER, *The Third Wall of Jerusalem* [1930]), o si estaba en la línea de la posterior muralla turca del norte, que todavía recorta la vieja ciudad de Jerusalén por su lado septentrional (cf. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament* [1952], pag. 459), es un problema que no ha quedado resuelto con certeza.

Agripa no fue un gobernante destacado; aun cuando su reinado hubiese sido más prolongado, difícilmente hubiera tenido mayor importancia política. Murió de improviso en Cesarea, el año 44 D. C., durante unos juegos organizados en honor del emperador. Después de haberse presentado con gran esplendor y de que el pueblo reunido lo hubo aclamado como un dios encarnado, se vio atacado por unos violentos dolores, teniendo que ser trasladado fuera del recinto, muriendo a los pocos días (cf. Act 12,21-24). Además de algunas hijas, dejó un hijo de dieciesiete años, también llamado Agripa; pero el emperador Claudio no permitió que le sucediera.

El territorio palestino fue incorporado a la provincia romana de Siria, quedando bajo la autoridad de un procurador que dependía del gobernador de Siria y que estableció su residencia en Cesarea, al igual que sus antecesores. El conjunto del país sometido a la autoridad de los procuradores recibió el nombre de Judea. La situación política y práctica de Judea fue en lo sucesivo igual a la de la pequeña Judea que se había formado después de la destitución de Arquelao en el año 6 D. C., y que había subsistido hasta el 41 D. C. Pronto reaparecieron los motivos de roce entre el imperio romano y la comunidad jerosolimitana. Entre los más amplios círculos de esta última la excitación se haría más y más amenazadora.

§ 34. *La repudiación de Cristo*

Mientras en Jerusalén y en el resto del país se murmuraba contra la dominación romana, protestando de la conducta de los procuradores que residían en Cesarea, y mientras en Galilea y Perea gobernaba como tetrarca un Antipas sin dignidad, en el seno de la comunidad jerosolimitana se producían ciertos acontecimientos de importancia decisiva. En dicha época vivía y actuaba Jesús de Nazaret, aun cuando los historiadores de entonces no se ocuparon de él. Ni el mismo Josefo, a pesar de facilitarnos tantos detalles sobre los movimientos políticos y las fuerzas que entonces se enfrentaban, consagró una sola palabra a su aparición [1]. Fue necesario aguardar a que el grupo de sus partidarios se concretase como un hecho histórico definido, para que su nombre empezase a ser tenido en cuenta [2]. En esa época, dentro de la historia de Israel, la comunidad de Jerusalén tenía por única procupación mantener sus derechos contra las ingerencias cada día más amenazadoras de la potencia mundial que la dominaba, asegurar su amenazada libertad de ejercicio del culto y hacer respetar su derecho a vivir de acuerdo con las exigencias estrictas de la Ley tradicional. No quiso preocuparse de la actitud a tomar en relación con un predicador ambulante que había reunido a su alrededor a un grupo de fieles, y que finalmente se presentó en Jerusalén con excesivas pretensiones. Fue considerado como un personaje insignificante para el conjunto de la historia de Israel, que aparecía tan llena de personalidades notables e incluso únicas en su género. Durante algún tiempo, su aparición provocó en Jerusalén cierta emoción o excitación, pero pronto el episodio quedó relegado al olvido, al mismo tiempo que se producían motivos de preocupación al parecer más graves. Sin embargo, este episodio constituía la

[1] En general se considera que el pasaje sobre Jesús, de *Ant. Iud.*, 18, 3, 3, §§ 63 y sigs., es una interpolación cristiana tardía.

[2] También JOSEFO, *Ant. Iud.*, 20, 9, 1, § 200, termina refiriéndose a «Jesús el llamado Cristo» (*Ant. Iud.*, 20, 9, 1, § 200), en el contexto de una observación sobre la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén. Cf. los conocidos informes de SUETONIO, *Claudius*, cap. 25, y de TACITO, *Ann.*, XV, 44.

última oportunidad y el acontecimiento decisivo que había de poner el punto final a la historia de Israel.

La historia de la vida humana de Jesús fue ante todo muy sencilla y recta. Su actividad se había desarrollado en los círculos de las tribus israelitas que todavía sobrevivían en el interior de Galilea [1]. Tuvo su hogar en Nazaret (hoy el-Nāṣirah), población situada en las colinas de la Galilea inferior, al norte de la llanura de Yizrĕʿēʾl, de la cual no se tienen informes anteriores y que quizás era aún de reciente instalación en tiempos de Jesús. Aun cuando se hallaba a unos 6 km al sur de Séforis (hoy Ṣaffūriyah), primera residencia de Antipas que luego convirtió en ciudad, la población de Nazaret no dependía territorialmente de la ciudad romanohelenística, sino de un grupo de poblaciones situadas en los antiguos dominios de la tribu de Zabulón. Es evidente que sus habitantes eran israelitas. Desde allí, Jesús se dirigió primero hacia la orilla noroeste del lago de Genesaret, y dejando a un lado a Tiberíades, la magnífica ciudad real que Antipas había fundado, se internó en la región de las poblaciones puramente israelitas situadas al noroeste de dicha ciudad tales como Cafarnaúm (hoy Telḥūm) y Corozain (hoy Ḫirbet Karāzah). Dicha comarca se hallaba próxima a la frontera que dividía las tetrarquías de Antipas y de Filipo. A pocos kilómetros al noroeste de Cafarnaúm, el Jordán desemboca en el lago de Genesaret, y más allá del río había la población de Betsaida, situada en la tetrarquía de Filipo. En ambas orillas del Jordán y del lago habitaban gentes, israelitas en su mayor parte, y los pescadores del lago se trasladaban de una orilla a otra sin la menor dificultad, a pesar de la frontera que lo dividía. Sin embargo, en esta zona fronteriza había un puesto de aduanas y una guarnición romana. Fue en estos lugares donde Jesús predicó a las sencillas gentes israelitas que habitaban alrededor del lago, encontrando a hombres que siguieron sus pasos y multitudes que escucharon sus palabras con recogimiento. Algunos viajes más extensos le llevaron ocasionalmente a la región de Cesarea de Filipo (hoy Bānyās), nueva residencia del tetrarco que había sido recientemente instalada por Filipo en el límite norte del antigua territorio de Israel; y en otras ocasiones a las regiones de Tiro y Sidón, es decir, al territorio de la ciudad de Tiro, que se extendía por toda la Galilea superior hasta el borde occidental de la depresión jordana, y que comprendía también una región perteneciente al antiguo Israel. Por lo tanto, sus viajes y predicaciones se efectuaron, al principio, en la periferia de los dominios palestinos de la comunidad jerosolimitana. Jerusalén, con su única y exclusiva preocupación de proteger a su Templo y su integridad, no debió de sentir al principio preocupación alguna. Estos detalles han llegado a nosotros a través de los relatos que, en un principio, fueron transmitidos verbalmente por los fieles y adictos discípulos de Jesús.

Finalmente — y lo sabemos únicamente a través de la primitiva tradición cristiana —, Jesús se trasladó a Jerusalén para forzar una decisión entre sus pretensiones de ser la revelación del Dios vivo y las tradiciones de la comunidad jerosolimitana. El año en que se produjo este acontecimiento no puede establecerse de manera segura. Ocurrió poco antes del día de Pascua. Montado en un asno, Jesús hizo una entrada mesiánica en Jerusalén; poco después se presentó en el recinto del Templo, predicando con autoridad. Con motivo de su llegada, una multitud entusiasta le aclamaba por el rey mesiánico desde tanto tiempo

[1] Sobre lo que sigue, cf. especialmente A. ALT, *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet* (*BBLAK*, 68, I [1949], pág. 51 y sigs.).

esperado, reuniéndose a su alrededor para escuchar sus palabras. Pero los dirigentes de la comunidad religiosa de Jerusalén no quisieron inclinarse ante sus pretensiones y se apresuraron a valerse de su influencia para volver al pueblo en contra suya. No querían reconocer al Mesías prometido en la persona de Jesús de Nazaret, nacido en Galilea. La expectación de la venida de un rey mesiánico, inspirada por los antiguos profetas judíos, en el transcurso de tantos siglos de dominación extranjera, se había convertido en la expectación de un libertador político; cuanto más se habían rebelado contra el poder romano en Palestina, con mayor fuerza se había acentuado la idea de un Mesías victorioso que pondría fin a la detestada potencia extranjera. Comparándolo con este concepto, Jesús no podía ser el Mesías esperado y este contraste tan marcado dio a los dirigentes de Jerusalén un pretexto convincente para rechazar las declaraciones de Jesús. Los guardianes humanos de una tradición sagrada, siempre se sienten dispuestos a defenderla contra cualquier innovación vital. Por lo tanto, si Jesús de Nazaret no era el Mesías, el «Cristo», evidentemente se trataba de un impostor y un falsario, y en tal caso debía ser eliminado en bien de la seguridad y de la paz de toda la comunidad religiosa de Jerusalén. El sanedrín, responsable de la comunidad, se pronunció contra Jesús. Cierta noche fue detenido con engaños, e inmediatamente se le hizo comparecer ante el sanedrín, tribunal supremo que juzgaba los asuntos internos de la comunidad. El hecho de que Jesús hubiese reconocido ante testigos que era el Mesías y que, por lo tanto, de acuerdo con el AT, era el hijo de Dios, bastaba para condenarlo a muerte por su blasfemia evidente. De acuerdo con las leyes en vigor, la sentencia debía ser confirmada y ejecutada por el procurador romano. Desempeñaba el cargo Poncio Pilato cuyos abusos de autoridad en relación con las leyes de la comunidad jerosolimitana le habían acarreado el odio de ésta (26-36 D. C.). Precisamente se había trasladado a Jerusalén desde Cesarea en previsión de las fiestas de Pascua, con objeto de vigilar personalmente lo que pudiese ocurrir al reunirse tan considerable multitud; es de suponer que residía en el palacio real que Herodes había hecho construir en el noroeste de la ciudad. Las gentes del sanedrín llevaron ante él a su preso; habían soliviantado al populacho para que, a gritos, pidiese al procurador la pena de muerte para el acusado. El procurador accedió a sus deseos después que se esforzaron por demostrarle claramente que el prisionero era un verdadero peligro para la seguridad del Estado. En realidad, Poncio Pilato no tenía la menor idea del fondo de la cuestión; pero aquel caso le daba la oportunidad de hacer un favor al pueblo de Jerusalén, quizás para luego infringir sus leyes con mayor tranquilidad. En Judea el *ius gladii* era de incumbencia exclusiva del procurador y, por lo tanto, la ejecución de la sentencia contra Jesús de Nazaret fue cumplida por soldados romanos. La ignominiosa y dolorosa ejecución mediante la crucifixión era practicada a menudo por los romanos, especialmente cuando se trataba de los rebeldes de las provincias. En esta ocasión fue elegido el mismo sistema de ejecución, tanto más cuanto que la masa de los acusadores lo había pedido tumultuosamente. Jesús fue crucificado fuera del recinto de la ciudad, por los soldados a quienes se había confiado esta misión, juntamente con otros condenados. Un pequeño grupo de sus seguidores permaneció unido en Jerusalén y pronto empezó a difundir el evangelio con sus predicaciones. En sus comienzos, parece que la empresa no llamó mucho la atención; sin embargo, no era vista con buenos ojos por los jefes de la comunidad, quienes creían haber liquidado la cuestión al hacer condenar a Jesús de

Nazaret. Se produjeron algunos intentos aislados para aniquilar a los seguidores de Jesús y sus actividades. El rey Agripa, que en Jerusalén hacía alarde de piedad farisaica, trató de ganar popularidad persiguiendo a los discípulos de Jesús. Por motivos desconocidos, condenó a muerte a uno de sus jefes llamado Santiago y también hizo encarcelar a otro, Simón-Pedro (Act 12,1 y sigs.). Más adelante, un sumo sacerdote se aprovechó de una vacante en la procuraduría, y mientras el nuevo procurador no había llegado todavía a Judea, se excedió en sus atribuciones, puesto que las ejecuciones sólo podían ser autorizadas por el propio procurador, al hacer lapidar a un «hermano» de Jesús, que también se llamaba Santiago, juntamente con otros discípulos de Jesús [1]. Por lo demás, el grupo de partidarios de Jesús, que desde Jerusalén enviaba misioneros a todo el país, y que empezaba a extender sus predicaciones a la Diáspora de habla griega y a toda la región mediterránea, en sus principios no llamó extraordinariamente la atención.

A ojos de la comunidad jerosolimitana las cosas debían de ser apreciadas así. Jesús, sus palabras y su obra no formaban parte de la historia de Israel. Mejor sería decir que con Él se produjo el verdadero fin de la historia de Israel.

Lo que verdaderamente está vinculado a la historia de Israel es el hecho de que la comunidad de Jerusalén lo había rechazado y condenado, no habiendo sabido ver en Él al verdadero objetivo hacia el cual se dirigía misteriosamente su historia. Lo había repudiado como el Mesías prometido. Solamente unos pocos habían seguido sus pasos y era de éstos de donde saldría algo nuevo. La comunidad de Jerusalén, creyendo tener intereses más importantes, permaneció al margen del nuevo movimiento, con lo cual no hizo sino precipitar su fin.

§ 35. *Las insurrecciones contra Roma y el fin de Israel*

En la subprovincia de Judea, que se había constituido en el año 44 D. C., no tardaron en producirse acontecimientos amenazadores. El ambiente de susceptibilidad e irritabilidad contra el dominio romano iba aumentando de día en día. Poco después de la eliminación de Arquelao, tras la instalación en Cesarea de los procuradores romanos de las regiones central y meridional de Cisjordania, se formó un partido cuya finalidad era la de atacar y tratar de abolir la dominación extranjera. Estas gentes se llamaban a sí mismos los «celadores» («zelotas»). De la exigencia de un solo culto monoteísta sacaban conclusiones políticas prácticas, interpretando las prescripciones tradicionales con una visión nacionalista. Se negaban a pagar impuestos a una potencia extranjera y deseaban luchar con las armas por la libertad del pueblo de Dios, como habían hecho Matatías, sus hijos y sus partidarios bajo el régimen seleucida. Consideraban a los fariseos, entre los cuales había nacido el movimiento, gentes inconsecuentes y débiles, puesto que, a pesar de su fidelidad a la tradición y a su estricta vinculación con la Ley, se sometían al yugo extranjero como si se tratara de un mal necesario. En cuanto a la actitud de los saduceos, que siempre se habían mostrado inclinados a vivir en buenas relaciones con la potencia profana reinante, la consideraban más y más condenable. Los zelotas creían indispensable el uso de la violencia, aun cuando al principio su táctica no adquirió grandes

[1] Cf. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 20, 9, 1, §§ 200 y sigs.; en este pasaje Josefo cita el nombre de «Jesús el llamado Cristo».

proporciones, iniciándose a base de pequeñas escaramuzas que mantenían el país en continuo trastorno. Cuanto mayor era la intromisión o despreocupada intervención de los procuradores romanos en los asuntos internos de la comunidad, tanto más crecía en el país el partido de los zelotas. Durante el primer tercio del siglo, la cosa no alcanzó proporciones excesivamente graves y la situación se mantuvo tranquila en conjunto, según las relaciones propias entre dominadores y vasallos. Pero los excesos del año 39, y la amenazadora intervención del emperador Calígula en los asuntos religiosos de Jerusalén, provocaron el peligro de una crisis seria, y únicamente gracias a la habilidad de Petronio, gobernador de Siria, pudo evitarse lo peor (cf. págs. 376-377). Los tres años de reinado de Agripa (41-44), quien debía su cargo exclusivamente al favor imperial, por el hecho de gozar de cierta autoridad personal y por haberse manifestado como uno de los suyos ante la comunidad jerosolimitana, supusieron un corto período de tranquilidad; pero, después de su muerte, la situación volvió a ser lo que era antes.

Los detalles de los acontecimientos han sido narrados por Josefo (*Bell. Iud.*, 1,2), y sus referencias constituyen nuestra fuente de información principal sobre este período. El país estaba administrado desde Cesarea por los procuradores romanos. El joven Agripa, hijo del rey Agripa, se encontró en una situación especial. Para empezar vivía en Roma, como lo había hecho su padre; pero, a la muerte de este último, el emperador Claudio no quiso darle el reino, pretextando que aún era demasiado joven. No obstante, debido a que el joven Agripa tenía buenas relaciones en Roma, terminó obteniendo una compensación por esta pérdida. En el año 50 D. C., le fue concedido el pequeño reino de Calcis (hoy ʿAndğar) en la Beqāʿ, entre el Líbano y el Antilíbano, después de la muerte de su tío Herodes, hermano de su padre, que había sido el anterior soberano de este país. Es muy probable que de momento continuase en Roma. Poco después, el pequeño reino fue canjeado por otro más importante, que comprendía la antigua tetrarquía de Filipo, en el extremo norte de Transjordania, y Abilene, en el Antilíbano, al noroeste de Damasco. Lo más importante era que, con el reino de Calcis, se le daba también el derecho de intervenir en el Templo de Jerusalén, así como el de nombrar al sumo sacerdote, derecho que ejerció hasta que se produjo la revuelta del año 66 D. C. Ésta fue la última manifestación de verdadera soberanía en el seno de la comunidad, y sin duda el emperador hizo la concesión para mantener al procurador romano alejado del Santuario de Jerusalén. En varias ocasiones, el joven Agripa defendió los intereses de la comunidad jerosolimitana. Sin embargo, los estrictos observadores de la Ley no podían mostrarse satisfechos con este herodiano que tenía la facultad de nombrar un sumo sacerdote según su criterio personal. Tampoco era digno administrador del Templo, y existía además la circunstancia de que vivía en concubinato con su hermana Berenice (cf. Act. 25,13), viuda de su tío Herodes de Calcis, lo cual daba lugar a comentarios poco favorables.

Los dos primeros procuradores posteriores al 44 D. C. supieron tratar a la comunidad con la prudencia necesaria. Su mandato fue una época relativamente tranquila, aun cuando fueron incapaces de evitar que innumerables agitadores trabajasen en la comunidad jerosolimitana para promover toda clase de alteraciones. Pero durante la procuraduría de Ventidio Cumano, desde el 48 al 52 D. C., empezaron a producirse graves incidentes. Unos soldados romanos habían escarnecido a la multitud, reunida en Jerusalén con motivo de la

Pascua, dando origen a una insurrección plenamente justificada, con la cual el procurador sólo pudo enfrentarse empleando la fuerza. Pero el incidente más grave ocurrió cuando un grupo de peregrinos galileos, que cruzaban por Samaría, fue atacado y pasado a cuchillo por los samaritanos. Como el procurador romano, que había sido sobornado por los samaritanos, no intervino, un grupo de zelotas emprendió una brutal expedición de castigo contra Samaría, lo cual provocó un ataque armado del procurador contra los zelotas. Las oleadas de rebeldía dentro de la comunidad jerosolimitana, que hacían temer las peores consecuencias, pudieron ser calmadas. El joven Agripa, que precisamente se hallaba en Roma, logró del emperador Claudio la orden de ejecución de los agitadores samaritanos y la destitución del procurador Cumano. Su sucesor fue Antonio Félix, (cf. Act 23,24 y sigs.), favorito del César (52-80), que pronto se hizo detestar. Su vida privada era escandalosa; se había casado tres veces, y una de sus esposas era una hermana del joven Agripa, llamada Drusila (Act 24,24), con la cual se unió en adulterio, puesto que estaba casada con otro. Debido a su cargo, consideró que todo le estaba permitido y no es de extrañar, dada su actuación, que la agitación antirromana adquiriese proporciones extraordinarias. Se formaron grupos de individuos llamados «sicarios» que llevaban un puñal *(sica)* escondido bajo sus vestiduras y que sembraban la muerte por todas partes. En esta situación, ni siquiera el justiciero Porcio Festo (cf. Act 24,27 y sigs.) pudo hacer nada durante su breve mandato (60-62). Las cosas fueron de mal en peor con Albino, su sucesor, que se dejaba sobornar con todo descaro. Con él, la corrupción general y la mala administración fueron en aumento (62-64). Si la situación podía empeorar, es indudable que Gesio Floro lo habría logrado (64-66). Sin el menor freno ni pudor, sometió al país al pillaje, y dejó el camino libre al desorden y al robo, especialmente en todos los aspectos en que podía obtener algún provecho personal.

Era de esperar que estallasen las hostilidades entre la autoridad romana y la población, y en estas circunstancias bastaría que se produjese el menor choque para provocar una revolución general de gran alcance. Dada la situación, buena parte de la responsabilidad correspondería sin duda a los procuradores romanos, a su corrupción y a sus medidas violentas; pero no hemos de olvidar que en esta cuestión los datos que poseemos se deben casi exclusivamente a Josefo, quien había tomado parte activa en la insurrección y, por lo tanto, tenía interés en echar la responsabilidad de las hostilidades sobre los representantes del poder romano. Así, no es de extrañar que seleccionase los detalles en este sentido. No obstante, se desprende de sus manifestaciones que la lucha contra el dominio romano existía desde hacía tiempo en el ambiente jerosolimitano, fundándose en cuestiones de principios, y sin que hubiese tenido por causa única la reacción contra los abusos de Roma. En este sentido, los zelotas no aguardaron mucho tiempo para emprender actos de violencia; aun cuando no fuese en gran escala, por lo menos de una manera constante lograron mantener el desorden en el país, atacando a los representantes de Roma y obligándoles a tomar represalias violentas. El conflicto fue adquiriendo caracteres cada vez más críticos, y el despotismo por parte de los procuradores romanos no hizo sino agravar la situación. La comunidad jerosolimitana, que durante siglos había vivido en paz relativa bajo el yugo de diferentes potencias mundiales, después de haber resistido la persecución de Antíoco IV Epífanes y su intromisión en la vida de Israel, trataba de hallar el camino hacia la liber-

tad política y nacional. Ese camino le había conducido a la frágil monarquía asmonea, y luego al detestado dominio de Herodes, que Roma había protegido. El grupo intransigente reclamaba ahora la necesidad de luchar contra el poder superior de Roma, y esto constituía la culminación lógica del camino emprendido, pero esta rebeldía condujo al fin de Israel.

El preludio de esta gran lucha tuvo lugar en Cesarea durante el año 66 D. C. En esta ciudad, que Herodes había fundado con una brillantez extraordinaria, y que luego fue convertida en residencia de los procuradores romanos, se habían producido constantes roces entre la población pagana y los elementos destacados de la comunidad jerosolimitana que se habían establecido en ella. Finalmente, estos últimos sólo pudieron eludir los malos tratos y las burlas que se les hacían en público, a base de escapar, llevándose con ellos los libros sagrados. Este incidente no hizo sino añadir nuevos impulsos a la agitación que tan intensamente se manifestaba en el país. Poco después, en mayo del año 66, el procurador Floro se permitió un acto violento en Jerusalén, que necesariamente hizo estallar la insurrección. Hizo tomar diecisiete talentos del tesoro del Templo y a este acto se le respondió haciendo escarnio público del procurador en Jerusalén. Floro se indignó violentamente, permitiendo que una parte de la ciudad fuese pillada, y a pesar de las protestas de la reina Berenice, que se hallaba en Jerusalén, las tropas romanas se entregaron a las máximas brutalidades. Acto seguido, Floro exigió que toda la población acudiese a dar la bienvenida a dos cohortes romanas que llegaban procedentes de Cesarea. El sumo sacerdote, que de acuerdo con numerosos elementos más reflexivos deseaba la paz, trató de lograr que el pueblo se sometiese, consiguiendo una vez más que éste se prestase a la nueva humillación que se le exigía. Pero al ver que los soldados romanos no correspondían a sus saludos, la multitud dio libre curso a su indignación y descontento hacia el procurador y los soldados hicieron uso de sus armas. Los enfurecidos jerosolimitanos ocuparon el recinto del Templo, y con objeto de dividir las fuerzas enemigas derribaron los pórticos emplazados entre este último y la torre Antonia, que estaba ocupada por los romanos. En aquellos momentos, Floro no disponía de fuerzas suficientes en Jerusalén para poder dominar a la multitud embravecida y, por lo tanto, se marchó hacia Cesarea, dejando solamente una cohorte en la ciudad. Mientras tanto, el rey Agripa había llegado a Jerusalén, y mediante un discurso público trató de persuadir al pueblo para que abandonase una resistencia que solamente podía conducir a una catástrofe. El pueblo se hubiera mostrado dispuesto a llegar a un arreglo, pero se hacía imposible pretender que obedeciese a un procurador como Floro, y, por lo tanto, Agripa se vio obligado a marcharse de la ciudad sin haber alcanzado ningún resultado. Los rebeldes eran los dueños de la ciudad, y al frente de ellos estaba Eleazar, hijo del sumo sacerdote; también habían logrado apoderarse de la fortaleza herodiana de Masada (el-Sabbah) en la orilla del mar Muerto. En Jerusalén, aconsejados por Eleazar, decidieron suspender el sacrificio que cada día se ofrecía al emperador, y no aceptar en lo sucesivo ningún sacrificio que procediese de extranjeros. En esta forma, y después de una serie de incidentes más o menos graves, el país había roto definitivamente con la autoridad romana, y por lo tanto se hallaba enfrentado en una lucha a muerte. Verdad es que el sumo sacerdote, de acuerdo con una mayor parte del sacerdocio y de los jefes más ponderados entre los fariseos, trataron una vez más de dominar a los rebeldes, incluso haciendo uso de la violencia. A

requerimiento suyo, Agripa envió tres mil soldados de a caballo para que ocupasen una parte de la ciudad. Pero estas fuerzas también resultaron insuficientes. Después de una serie de prolongados y encarnizados combates, tanto en las calles como alrededor del recinto del Templo, foco principal de la resistencia, las fuerzas se vieron obligadas a retirarse al palacio de Herodes, y finalmente se dieron por satisfechas de que les permitiesen evacuar la ciudad sin ser molestadas. Los sublevados incluso lograron apoderarse de la torre Antonia y la cohorte romana se vio obligada a refugiarse en tres torres fortificadas, situadas en la zona septentrional del palacio de Herodes; finalmente, se las autorizó a evacuar pero fueron atacadas a traición. El sumo sacerdote fue asesinado. Su palacio fue incendiado y lo mismo ocurrió con el de Agripa, el de Berenice y una parte del de Herodes. En lo sucesivo, los sublevados eran dueños absolutos de Jerusalén. En el resto del país se desarrollaban sangrientos combates, que según fuesen las fuerzas enfrentadas, la victoria se inclinaba en favor de la población pagana de las ciudades o de los insurgentes.

El procurador Floro no podía dominar la situación. Por lo tanto, en el otoño del año 66 D. C., el gobernador de la provincia de Siria, C. Cestio Gallo acudió desde Antioquía con una legión romana y numerosas tropas de refuerzo para poner término a la insurrección. Cruzando por Ptolemaida y Cesarea, siguiendo la llanura costera, llegó por el sur a Lydda, y subiendo a las montañas se acercó a Jerusalén por el norte. Estableció su campamento en el monte Scopus (hoy Ra's el-Mešārif), colina situada en el reborde septentrional de la cuenca de Jerusalén a través de la cual disscurre el camino desde el norte. Ocupó los suburbios de la ciudad, pero fracasó en el asalto que intentó contra la misma. Cestio pudo comprobar que Jerusalén se defendería a ultranza y que sus fuerzas difícilmente podrían llevar a buen fin la lucha necesaria para adueñarse de la ciudad, optando por retirarse. Al bajar de la montaña por el antiguo camino de Bēt Ḥōrōn (hoy Beit ʿŪr), se vio repentinamente atacado por todos lados por los insurrectos; sus tropas sufrieron grandes pérdidas, abandonando al adversario una gran parte de sus bagajes y de su armamento. Cestio tuvo que darse por satisfecho, pudiendo escapar con el grueso de sus fuerzas y regresar a Antioquía. Los insurrectos habían salido vencedores en la lucha y quedaron dueños de la situación en el país. Jerusalén rebosaba satisfacción.

Sin embargo, solo se trataba de un principio. En este caso, al igual que en muchos otros, la insurrección, nacida de un entusiasmo espontáneo, se había visto favorecida con un triufo inicial, debido a que su adversario no había concentrado todavía sus fuerzas, y sólo a partir de entonces fue cuando empezó a prepararse para una guerra, en el verdadero sentido de la palabra. Los jefes de la rebelión, que en Jerusalén no habían permitido la menor oposición a su actitud, cosa que ahora resultaba ya imposible visto el camino emprendido, trataron de organizar en todo el país una resistencia a la ofensiva que no iba a tardar en producirse. Sólo lograron un éxito mediocre, al tratar de organizar una fuerza armada aprovechable entre la muy heterogénea población del país, que no tenía el menor sentido de unidad, y que se había vuelto completamente indisciplinada tras las actividades de los zelotas. A esto hemos de agregar la falta de experiencia y del armamento indispensable. El país fue dividido en varios distritos, teniendo cada uno de ellos un jefe militar. Aparte de Jerusalén y sus alrededores, la región de Galilea estaba destinada a ser teatro principal de las hostilidades, debido a que su población relativamente densa había per-

manecido adicta a la comunidad religiosa de Jerusalén, y allí se nombró jefe supremo a José, hijo de Matatías, quien más tarde sería el historiador Josefo. Pertenecía a la tendencia más moderada, que no deseaba llevar las cosas al límite extremo, confiando que quizás las cosas se arreglarían mediante una avenencia con Roma. En dicha región se hallaba enfrentado con los zelotas, cuyo refugio en Galilea superior era la localidad de Giscala (hoy el-Ǧiš), defendida por un tal Juan de Giscala, quien despreciaba a Flavio Josefo por considerarlo traidor a la causa contra Roma. En varias ocasiones trató de desprenderse de él mediante engaños, y milagro fue que éste evitase ser asesinado. Estas querellas eran sintomáticas para la situación interior de la comunidad jerosolimitana.

Pronto pudo apreciarse en Jerusalén que los rebeldes no estaban unidos. Las gentes más sensatas todavía tenían cierta influencia en la marcha de los acontecimientos, pero tras ellos se hallaban los más impetuosos elementos zelotas, cuya intervención se iba acentuando a medida que aumentaban las dificultades y los fracasos se hacían más evidentes. Convencido de la imposibilidad de luchar contra los romanos en campo abierto, Josefo mandó fortificar las principales ciudades galileas, reclutando importantes contingentes de tropas e instruyéndolos de acuerdo con las necesidades. También creó una organización administrativa especial para Galilea, de manera que en caso de necesidad, esta región pudiese subsistir con una cierta y relativa independencia, caso de quedar separada de Jerusalén. Tanto en esta última ciudad como en los demás territorios de la comunidad, se tomaron precauciones análogas.

Después que el gobernador de Siria hubo renunciado a la lucha, (muriendo poco después de su fracaso), el emperador Nerón dio orden a T. Flavio Vespasiano, uno de sus generales más eficientes, de que pusiese fin a la revolución. Vespasiano empezó sus preparativos durante el invierno del año 65 al 66 D. C.; en Antioquía hizo una importante recluta de tropas romanas y auxiliares, al mismo tiempo que enviaba a Alejandría a su hijo Tito para que se procurase otros contingentes. Las fuerzas debían reunirse en Ptolemaida. Cuando Vespasiano llegó a esta última ciudad en la primavera del año 67, la ciudad de Séforis (Ṣaffūriyah), que había sido fundada por Antipas y tenía una población pagana en su mayor parte, le dirigió una petición solicitando el envío de una guarnición romana, con lo cual Vespasiano pudo ocupar rápidamente este punto importante de la Galilea inferior. Cuando Tito llegó a Ptolemaida, Vespasiano tuvo a su disposición, además de las tropas auxiliares, tres legiones romanas: la quinta, la décima y la decimoquinta. Partiendo de Ptolemaida, empezó su ataque por Galilea. Las fuerzas de Josefo huyeron tan pronto oyeron hablar de la aproximación de los romanos, retirándose a las ciudades fortificadas, con lo cual el campo abierto quedó en manos de Vespasiano sin necesidad de derramar una sola gota de sangre. El grueso de los rebeldes se habían refugiado en la ciudad fortificada de Jotapata, al norte de la llanura del Sahl el-Baṭṭōf (hoy Ḫirbet Ǧefāt). Josefo también acudió desde Tiberíades, donde se había detenido, y procedió a organizar la defensa. Vespasiano concentró todos sus esfuerzos en la conquista de esta ciudad, para lo cual tuvo que empezar poniéndole sitio; a través de un testigo ocular, Josefo nos facilita los detalles de su encarnizada resistencia. Los primeros asaltos fueron un fracaso para los romanos, y hubieron de transcurrir cuarenta y siete días de continuos ataques hasta que en julio del 67 lograran penetrar en la ciudad. El propio Josefo se escondió en una cueva,

rehusando suicidarse, tal como pretendían sus compañeros, y por el contrario, se entregó a Vespasiano, quien lo trató bondadosamente, lo tomó como prisionero y lo confinó en su cuartel general. Después de esta victoria, Vespasiano dejó que sus tropas descansaran durante algún tiempo en Cesarea. Luego envió a Tito para que ocupase las ciudades de Tiberíades y de Tariquea (hoy el-Meğdel) [1], junto al lago de Genesaret; la primera se entregó sin resistencia, y la segunda fue sorprendida mediante un atrevido golpe de mano. En octubre lograron tomar también Gamala, ciudad muy bien fortificada al norte del Jordán oriental (hoy Tell el-Ehdēb), que se defendió con valentía y tesón. El propio Vespasiano tomó parte en la operación, mientras un destacamento romano ocupaba al mismo tiempo el monte Tabor, en la llanura de Yizrĕʿēʾl. Finalmente, Tito se apoderó rápidamente de Giscala (el-Ğiš), refugio principal de los zelotas, mientras que Juan de Giscala lograba huir de la ciudad en el último momento, junto con un grupo de sus partidarios. En esta forma quedó completada la ocupación de toda Galilea por los romanos, con lo cual Vespasiano pudo llevar a sus tropas a sus cuarteles de invierno en 67-68 D. C. Las V y XV legiones invernaron en Cesarea, mientras que la X lo hacía en Escitópolis (Beisán). En lo sucesivo, la lucha iba a concentrarse especialmente sobre Jerusalén.

En esta ciudad empezaron a producirse absurdas disensiones internas. La ocupación de Galilea debilitaba la posición de los que hasta entonces habían ostentado el mando, y daba cierta superioridad a los extremistas. Juan de Giscala, que había huido ante Tito, se presentó en Jerusalén con sus partidarios y empezó a conspirar contra el sanedrín. Los zelotas ocuparon el recinto del Templo, pero se vieron seriamente asediados por una población que no quería quedar en manos de unos fanáticos rabiosos, que ya habían dado muestras de su actividad asesina contra sus propios adversarios. Los zelotas pidieron ayuda a Idumea, y la llegada de estos refuerzos permitió a los zelotas el poder acabar con sus adversarios, pasarlos a cuchillo y establecer en la ciudad una tiranía desenfrenada. Los idumeos, que en modo alguno estaban de acuerdo con este proceder, y que sólo habían intervenido atraídos con promesas tentadoras, optaron por retirarse. En el resto del país, los zelotas lograron triunfar en la mayoría de los casos sobre el partido moderado. Fue en esta época cuando la primitiva comunidad de los cristianos de Jerusalén se marchó de la ciudad para trasladarse al territorio de Pella (Ḫirbet Faḥil), en la Decápolis, al este de la depresión jordana central, lejos de la zona afectada por la insurrección.

Vespasiano dispuso de tiempo suficiente para comprobar hasta qué punto las discusiones interiores de Jerusalén debilitaban poco a poco a sus enemigos. En la primavera del año 68 D. C., las zonas rebeldes que rodeaban Jerusalén quedaron sojuzgadas. Perea fue ocupada a excepción de la poderosa fortaleza de Maqueronte (Ḫirbet el-Mukāwer), al sur del territorio. Se dirigió personalmente hacia Cesarea, situada hacia el sur, en la llanura costera; ocupó las zonas sublevadas de esta llanura y de las colinas de Judea, y luego se trasladó a Idumea. Después de haber cruzado una vez más la llanura costera en dirección norte, se dirigió hacia Samaría, alcanzó la depresión jordana y se apoderó de Jericó. En esta forma, el territorio que rodeaba a Jerusalén constituía un amplio círculo de zonas sometidas, lo cual iba a permitir a Vespasiano que pudiese con-

[1] El nombre original e indígena de este lugar, situado a unos 5 km al noroeste de Tiberias, en el borde del lago, era el de Magdala. Se conserva en su nombre actual y es bien conocido por el NT especialmente debido a que sirvió para designar a María Magdalena.

centrarse en el ataque contra Jerusalén. Mientras se hallaba en Cesarea haciendo sus preparativos, le llegó la noticia de que el emperador Nerón había muerto (9 de junio del 68), y Vespasiano prefirió aguardar hasta ver el cariz que tomaban los acontecimientos en Roma; con este motivo, la guerra contra los rebeldes se benefició de cierto respiro. Estos últimos continuaban malgastando sus fuerzas en una absurda lucha fratricida. Un jefe de banda, llamado Simón bar Giora, hacía incursiones en las escasas zonas del país que los romanos no dominaban todavía para dedicarse al pillaje, y terminó atacando a los zelotas en el propio Jerusalén para hacerse con el control de la ciudad. Los habitantes de Jerusalén, cansados de la tiranía de Juan de Giscala, dejaron que Simón bar Giora penetrase en la ciudad. Los zelotas, con Juan de Giscala al frente, se refugiaron en el recinto del Templo, con lo cual Simón quedó dueño del resto de la ciudad (primavera del 69). Finalmente, en junio del 69, la situación en Roma pareció haberse despejado, y Vespasiano empezó los preparativos para un nuevo ataque a Jerusalén. Después de la muerte de Nerón, Galba había ascendido al trono imperial, pero fue asesinado el 15 de enero del 69. Otón, que disponía del poder, se convirtió en emperador. Sin embargo, la actividad de Vespasiano se vio retardada por los acontecimientos de Roma. Por su parte, las legiones de Germania habían aclamado como emperador a A. Vitelio, gobernador de la Germania inferior. Otón se suicidó y Vitelio hizo su entrada en Roma. Cuando estas noticias llegaron a Oriente, las legiones allí destacadas consideraron que también podían opinar. El 1 de julio del 69, Vespasiano fue proclamado emperador de Egipto, y poco después de Palestina y de Siria, y este título pronto fue reconocido en todo el Oriente. A partir de entonces, Vespasiano, cuya causa había triunfado

también en Roma, se trasladó allí en verano del 70, después del asesinato de Vitelio (20 de diciembre del 69). En lo sucesivo, su única preocupación fue el cargo de emperador. La dirección y la liquidación de la guerra contra la insurrección palestina quedó en manos de su hijo Tito. El año 69 D. C. terminó sin otra novedad.

En la primavera del 70, Tito inició el ataque a Jerusalén. Como mínimo tenía a su disposición cuatro legiones y numerosas tropas auxiliares. Además de las tres legiones de su padre, la V, X y XV, disponía también de la XII. La V llegó procedente de Emmaús (ʿAmwās) y la X de Jericó. Él personalmente salió de Cesarea con la XII y la XV, presentándose al norte de la ciudad poco antes de Pascua. Estableció su cuartel general en esta región, en el monte Scopus. La zona septentrional de la ciudad era la que mejor se prestaba para un ataque, ya que por los otros lados existían las murallas que rodeaban el valle de forma más o menos abrupta. En realidad, el frente mejor fortificado era el del norte, donde existían no menos de tres murallas, sobre las cuales Josefo nos facilita algunos informes. Una de las murallas empezaba en el recinto fortificado del Templo, alcanzando el ángulo noroeste, teniendo en el norte la torre Antonia y dirigiéndose desde allí hacia el palacio de Herodes. Posiblemente procedía de la época asmonea y debió de construirse cuando la zona habitada de la ciudad se extendió desde la estrecha colina oriental situada al sur del Templo a través del espacio más amplio de la colina occidental. Este muro estaba precedido por otro que se unía directamente con la Antonia. Se hace difícil atribuirle una datación. Más hacia el norte se extendía la gran muralla, cuya construcción había sido iniciada por el rey Agripa, habiendo quedado interrumpida; rodeaba el barrio más septentrional y había sido rápidamente completada ante las necesidades defensivas. Tito, a pesar del poderío de su ejército, se veía enfrentado con una empresa sumamente difícil. Cierto es que la aproximación de las tropas romanas durante las fiestas de Pascua, había provocado encuentros sangrientos entre los diferentes bandos del interior de la ciudad; pero tan pronto como los romanos iniciaron el asalto decidieron ponerse de acuerdo para la defensa. Los sectores norte y oeste fueron confiados a Simón bar Giora, y el sector este, junto al recinto del Templo, así como la Antonia fueron confiados a Juan de Giscala. A partir de entonces, la ciudad fue defendida con valentía y decisión. La invitación a una rendición voluntaria fue absolutamente rechazada, y en los comienzos, los romanos sufrieron sensibles derrotas en ocasión de algunas salidas efectuadas por sus enemigos. A continuación organizaron un asedio en toda regla, utilizando los diversos recursos de la técnica, sobre los cuales los romanos poseían una larga experiencia. Es evidente que se vieron obligados a ocupar paulatinamente una muralla tras otra, haciendo lo propio con los diferentes barrios. Con sus máquinas de guerra lograron con cierta facilidad abrir brecha en la parte más septentrional de la muralla, consiguiendo penetrar en su barrio inmediato. Poco después fue tomado el segundo recinto, quedando definitivamente dominado a pesar de una momentánea retirada. A partir de entonces, empezó la lucha contra la ciudad propiamente dicha, en la torre Antonia y la explanada del Templo, y los asaltantes ya no pudieron progresar con tanta rapidez. Ambos grupos contendientes luchaban con tenacidad. A pesar del hambre y las enfermedades, los jefes de la ciudad se negaban ante la idea de una capitulación, ejerciendo una severa tiranía sobre la población, que se había visto aumentada por la presencia de los peregrinos que habían acudido a la ciudad con motivo de la Pascua, justo

en los momentos en que empezó el asalto. Tito hizo rodear la ciudad con una línea de circunvalación *(circumvallatio)*, con lo cual se hacía imposible cualquier contacto con el resto del mundo, y al mismo tiempo hacía mutilar o crucificar delante de la ciudad a aquellos que trataban de abandonarla. Entonces inició el ataque contra la poderosa torre Antonia, con unas rampas de asalto. Después de algunos incidentes sin importancia, por fin lograron penetrar definitivamente en la Antonia en junio del 70. Tito hizo arrasar las fortificaciones de la ciudadela, con objeto de tener acceso directo al recinto del Templo. Su intención era salvar el Templo en sí, donde se había celebrado el sacrificio cotidiano, pero su invitación a rendirse fue rechazada. Entonces Tito se vio obligado a atacar el recinto del Templo y, debido a que sus primeras tentativas contra la poderosa fortaleza fracasaron, hizo incendiar las puertas de entrada. Contrariamente a sus deseos, el fuego se propagó a los edificios próximos al Templo. En la salvaje excitación que se produjo, los soldados romanos invadieron el recinto sagrado, procediendo a una espantosa carnicería. El propio Tito sólo tuvo tiempo para penetrar un momento en el célebre Santuario y en el «santísimo»; el edificio de Herodes era por completo presa de las llamas. Esto ocurría en agosto del 70. Con la destrucción de su Santuario, la comunidad religiosa de Jerusalén perdió su verdadero centro. Los romanos colocaron sus estandartes en el recinto sagrado y ofrecieron sacrificios ante ellos. Sin embargo, la ciudad no había quedado totalmente conquistada; Juan de Giscala, acompañado por un grupo de zelotas, había logrado escapar del recinto del Templo y llegar a la colina occidental llamada «ciudad alta». Los últimos defensores se refugiaron en el palacio de Herodes, de sólidas torres, con lo cual Tito tuvo que organizar a su alrededor un nuevo sitio en toda regla. Gracias a sus recursos técnicos, los romanos lograron abrir brecha en sus muros, y cuando penetraron en este último reducto se llegó al final definitivo de toda resistencia (septiembre del 70). Los defensores supervivientes intentaron huir o esconderse, mientras los vencedores se entregaban a la matanza y al pillaje de una ciudad que con tanta tenacidad se les había resistido. Jerusalén fue completamente destruido, y solo quedó en pie una parte de las murallas que por la parte oeste llegaban hasta el palacio de Herodes, así como las tres sólidas torres de este último. Allí fue donde se instaló la guarnición romana. Los jefes, Juan de Giscala y Simón bar Giora cayeron prisioneros, pero sus vidas fueron respetadas, siendo llevados a Roma para tomar parte en un desfile triunfal, juntamente con otros prisioneros seleccionados. Al año siguiente, con motivo de su cortejo triunfal, Tito hizo comprender a los romanos la grandiosidad de su victoria sobre Jerusalén. El arco de Tito en Roma todavía revela aún hoy su orgullo por haber llevado a cabo la conquista. Los relieves de dicho arco [1] indican claramente que se apoderó de los objetos sagrados del Templo en llamas para exhibirlos como presa de su victoria.

Con la conquista de Jerusalén, el resultado de la guerra quedaba fuera de toda duda, aun cuando la rebelión no hubiera sido dominada definitivamente. Los rebeldes todavía tenían en su poder tres plazas fuertes: las fortalezas herodianas de Herodion, Masada y Maqueronte. Tito permitió que el gobernador de Judea se ocupase de ellas, y a tal fin le dejó como guarnición las tropas de la X legión. Durante los combates por Jerusalén, el gobernador era S. Vetuleno Ceriale, jefe de la V legión. Después de la caída de Jerusalén, su sucesor fue Lu-

[1] Cf. las ilustraciones de *AOB*,[2] n.º 509.

cilio Baso, quién emprendió la conquista de las restantes plazas fuertes. Parece ser que Herodion cayó en su poder sin ningún combate de importancia. En cambio, tuvo que asediar durante algún tiempo la fortaleza de Maqueronte, al este del mar Muerto y al sur de Perea. Sus defensores acabaron rindiéndose mediante la garantía de que se les dejaría marchar libremente, a lo cual se accedió. Sólo quedaba Masada. Esta elevada fortaleza, construida en roca, había sido ocupada desde los comienzos de la insurrección en el año 66 D. C. por un grupo de zelotas al mando de un galileo llamado Eleazar, quien desde allí hacía incursiones por los alrededores. Masada fue la más difícil de tomar. Lucilio Baso, quien probablemente murió en el año 72 D. C., no pudo conquistarla tal como tenía proyectado. La empresa quedó a cargo de su sucesor, el gobernador L. Flavio Silva, quien tuvo que echar mano de todos los recursos de la técnica de los asedios para poder apoderarse de una fortaleza tan abrupta, empezando por rodearla con una *circumvallatio* completa. Luego hizo construir una rampa gigantesca que le permitiese aproximar sus máquinas de guerra al recinto amurallado que dominaba la roca. La región de Masada, situada al sur, en la orilla occidental del mar Muerto, no se presta a la vida sedentaria, y por este motivo los trabajos que los romanos llevaron a cabo para el asedio se han conservado hasta nuestros días. Todavía se puede seguir en forma casi ininterrumpida la obra de piedra del muro de *circumvallatio*, así como los cercados y los cimientos de piedra de las instalaciones en el interior de los ocho campamentos romanos alrededor de la línea de circunvalación. Se trata de dos campamentos, ocupado cada uno de ellos por media legión, y otros seis campamentos más reducidos destinados a las tropas auxiliares. Todavía puede apreciarse netamente el extraordinario trabajo del gran terraplén[1]. La ejecución de estos trabajos debió de requerir un tiempo considerable. Al parecer, Silva empezó su acción contra Masada en verano del 72, pero hasta la primavera del 73 no estuvo lo suficientemente preparado para que, utilizando el terraplén, pudiese llevar contra la muralla sus máquinas de guerra. Durante todo este período, los defensores tuvieron tiempo más que suficiente para erigir frente al terraplén, y tras el muro primitivo, una segunda muralla. Cuando el primer muro hubo cedido ante los golpes del ariete, pudieron defenderse tras el segundo. Pero los asaltantes lograron prenderle fuego. Al día siguiente debía darse el asalto a la fortaleza. Cuando los defensores vieron que el muro era presa de las llamas, se consideraron perdidos, y en el palacio que Herodes había construido dentro de la fortaleza, se suicidaron todos después de haber incendiado el propio palacio. Solamente dos mujeres y cinco niños, que habían logrado esconderse, pudieron escapar a esta horrible tragedia. Cuando al día siguiente los soldados romanos penetraron en el castillo, no encontraron la menor resistencia, pero sí montones de cadáveres que cubrían el piso del que un día fue orgulloso palacio de Herodes. Éste fue el final de una revolución contra la soberanía romana que se había prolongado durante un largo período.

Desde tiempo atrás, Vespasiano había reorganizado el país. Nerón le había encargado de la procuraduría de la provincia de Judea, y Vespasiano la había administrado como provincia imperial bajo el nombre de *Iudaea*, nombre que conservó. Al igual que anteriormente, los procuradores residían en Cesarea y eran al mismo tiempo comandantes (legados) de la *Legio X Fretensis*, que con-

[1] Todos estos restos han sido exactamente reproducidos por A. SCHULTEN, *Masada, die Burg des Herodes und die römischen Lager*, *ZDPV*, 56 (1933), págs. 1-185, con láms. 1-14 y planos I-XXVIII.

tinuaba en el país como guarnición, estacionada en las ruinas de Jerusalén y sus alrededores. En el emplazamiento de la antigua Siquem se fundó una colonia romana con el nombre imperial de Flavia Neápolis (hoy Nāblus), entre cuya población predominaban los elementos paganos. En Emmaús, Vespasiano instaló ochocientos veteranos, a quienes entregó tierras en propiedad. Los ingresos que hasta entonces se destinaban al Templo, hubieron de continuar siendo pagados por los antiguos miembros de la comunidad jerosolimitana al *fiscus iudaicus,* para el culto a *Iupiter Capitolinus.*

En otros aspectos, las autoridades oficiales no se entrometieron en los asuntos de la que hasta entonces había sido la comunidad de Jerusalén, que dentro del imperio romano continuaba disfrutando de la protección debida a una *religio licita.* No obstante, todo lo que había ocurrido tenía un significado decisivo y definitivo. El Santuario central había quedado destruido, y no cabía pensar en una posible reconstrucción. El lugar santo había sido profanado, y ya no podrían volver a celebrarse sacrificios. El sacerdocio no tenía ya razón de existir. En la tierra de sus antepasados ya no resultaba posible la práctica del culto a su Dios, ni continuar las tradiciones del pasado, excepto en la pequeña escala en que todavía eran factibles en la Diáspora. Hasta cierto punto todavía eran posibles ciertas prácticas, ya que desde tiempo atrás, tanto en la Diáspora como en la metrópoli se habían establecido las formas de una liturgia sinagogal, y se habían mantenido fieles a la Ley, separada e independientemente del Santuario central. Por consiguiente, estas formas podían subsistir a pesar de haber perdido el Templo de Jerusalén. Durante largo tiempo había existido cierto contraste entre la piedad legalista de los fariseos y la religión del sacerdocio saduceo afecto al Santuario. La jefatura correspondía ahora a los fariseos, y después de la gran catástrofe se preocuparon de agrupar alrededor de la Ley, incluso en la propia tierra madre, a los antiguos miembros de la comunidad. En lugar de Jerusalén, el centro de esta colectividad fue la ciudad de Jamnia en la llanura costera, al sur de Jafa, y allí se constituyó una nueva asamblea suprema. El antiguo sanedrín de Jerusalén, en el cual la nobleza sacerdotal y luego los hombres influyentes del fariseísmo habían estado representados, siempre había tenido, según fuesen las circunstancias, una dirección de acuerdo con la situación política. Ahora todo había terminado. El sanedrín de Jamnia estaba compuesto por setenta y dos «ancianos», todos doctores fariseos de la Ley. Su finalidad era la de proporcionar unas reglas para la interpretación y la aplicación de la Ley. Al mismo tiempo actuaba como tribunal de justicia, tomaba decisiones en los asuntos internos, y probablemente dictaba sentencias penales. Al parecer, las autoridades romanas no intervinieron en dicho tribunal de justicia, y éste, por su parte, trató de no interferirse en los casos de competencia de los tribunales romanos. El prestigio de este sanedrín creció rápidamente e incluso la Diáspora reconoció la legitimidad de sus decisiones. Su presidente ostentaba el título de «príncipe» [1], título trasmitido por el AT y especialmente por el programa sobre el futuro del libro de Ezequiel (Ez caps. 40-48). Pronto se vio rodeado del mayor respeto. En su seno se desarrolló la institución de los rabinos, expertos en las Escrituras, que con el transcurso del tiempo estuvo representada por innumerables personajes célebres e influyentes. El nombre del primero de ellos es el de Yōḥānān ben Zakkay, que después de la catástrofe tuvo una influencia decisiva

[1] En hebreo *nāśī'*.

en la nueva dirección emprendida. Pronto fue seguido por otros célebres rabinos, especialmente Gamaliel II.

Después de haber sido suprimido el culto en Jerusalén, los textos sagrados tradicionales se utilizaron más que nunca como exclusiva regla de conducta. Los rabinos dedicaron a ello su principal esfuerzo. El canon de la sinagoga quedó entonces fijado definitivamente en sus tres partes tradicionales, rechazándose todo aquello que no fuese considerado como puro y genuino. Se dedicó un cuidado especial a la conservación y estudio del texto de los libros sagrados canónicos. Se hicieron nuevas traducciones al griego para la Diáspora de habla griega, a fin de reemplazar las antiguas traducciones griegas de la Septuaginta que los cristianos del mundo grecorromano utilizaban como libro sagrado, pero que ni por su extensión ni por su contenido se hallaba de acuerdo con las estrictas necesidades de los rabinos. En algunos casos, dichas traducciones se adaptaron servilmente al canon hebreo, que entonces era la máxima autoridad. El trabajo de exégesis rabínica, fundada en la tradición recibida y también en nuevas decisiones, fue conservado por escrito en las nuevas compilaciones.

No consideramos necesario dar más indicaciones sobre estos aspectos, puesto que en realidad no forman parte de la historia de Israel. A través de estos acontecimientos empezaba a adquirir forma una nueva manifestación histórica del judaísmo, que de hecho no era sino el desarrollo de una evolución que desde tiempo atrás se había iniciado en la Diáspora, pero que, debido al cambio de la situación, tomó una forma característica y duradera. La comunidad de Jerusalén había dejado de existir. En el pasado había aparecido como la forma bajo la cual Israel continuaba existiendo después de haber perdido su independencia política. En primer lugar, había unido a aquellas tribus que habían permanecido en el solar patrio. En su periferia habían existido otros grupos dispersos, con los cuales se había formado una Diáspora, cuya importancia fue en aumento. Sin embargo, el antiguo Israel siempre había constituido en Palestina el verdadero corazón de la comunidad, aun cuando este núcleo no hubiese cesado de disgregarse. Pero Israel se hallaba siempre presente y la Jerusalén de David había sido su centro. Quienquiera que hubiese sido lo suficientemente impío para profanar el Santuario, inmediatamente había provocado en todos los dominios israelitas la oposición de las viejas tribus. Antíoco IV Epífanes había tenido ocasión de comprobralo personalmente y la monarquía asmonea, nacida de la oposición al mismo, logró, si bien de forma poco satisfactoria y de corta duración, devolver a Israel la independencia que había conocido en tiempos de sus primeros reyes. Incluso durante la insurrección del 66-70 D. C., y a pesar de hacerlo de manera desfigurada, Israel reapareció de nuevo luchando por su Templo, en ocasión de que el procurador romano había pretendido violarlo. Pero entonces Jerusalén era la guarnición de una legión romana y en tales condiciones se hacía imposible empuñar las armas contra ella. Ya no existía centro alguno, en el sentido antiguo de la palabra. Jamnia, con su sanedrín, difícilmente podía reemplazar a la Ciudad Santa.

El sanedrín hubiera podido instalarse en cualquier otro punto de su elección. Su autoridad no dependía del lugar donde se hallase, sino del prestigio de sus componentes que, en su condición de rabinos, tomaban las decisiones que pudiesen ser necesarias. En esta forma desaparecía por completo la diferencia entre la Diáspora y la madre patria, que hasta entonces había permanecido exclusivamente vinculada con Jerusalén. En realidad, desde hacía tiempo en Pa-

lestina se vivía ya en estado de «dispersión», y después de las terribles pérdidas de vidas de 66-70, la cosa se había acentuado al máximo. Jerusalén había dejado de ser al auténtico símbolo de la «patria». Sólo subsistía la Diáspora, e incluso ahora, en la tierra madre, se vivía como antes se hacía en la Diáspora. Israel había cesado de existir y la historia de Israel había llegado a su fin.

Desde luego, tuvo que transcurrir algún tiempo hasta que todos los interesados se diesen perfecta cuenta de la situación, y no es de extrañar que todavía subsistiese la esperanza en una «restauración de Israel». ¿Acaso la situación no era similar a la de después de la catástrofe del año 587 A. C.? ¿No fue entonces reconstruido el Templo, reuniéndose a su alrededor la comunidad de Jerusalén? ¿Por qué no era posible tener de nuevo esperanzas? ¿Acaso el AT no contenía promesas, anunciando una intervención magnífica y definitiva de Dios que pondría fin al dominio de las potencias de la tierra? Es evidente que estas promesas fueron interpretadas exclusivamente bajo la perspectiva de una restauración del Israel histórico. A pesar de hallarse diezmados y dispersos en todas direcciones, existía suficiente cantidad de supervivientes en el país y en el territorio de la antigua comunidad de Jerusalén, en condiciones de tomar a su cargo una tal restauración. En realidad, se produjo en el país un último incidente, una última tentativa de resurrección, que fue el epílogo de la historia de Israel [1].

Son pocos los detalles que poseemos sobre los acontecimientos que se produjeron después del 73 A. C., debido a que la información de Josefo, que constituye nuestra principal fuente, se detiene en este año. En distintas ocasiones, los emperadores romanos se preocuparon del judaísmo, que se había convertido en una verdadera organización dentro de su imperio. En general, los Flavios nunca se sintieron bien dispuestos hacia el judaísmo, lo cual no es de extrañar después de la gran insurrección de Judea, que tantas vidas costó a Roma. No obstante, no poseemos ninguna información detallada. Es probable que el emperador Trajano (98-117 D. C.), también hubiera actuado contra los judíos, y el caso es que durante este período se produjeron importantes revueltas, especialmente en la Diáspora [2]. Cuando a fines de su reinado, Trajano se trasladó a Oriente para dirigir la guerra contra los partos de Mesopotamia, los judíos de Cirene y de Egipto se sublevaron, y lo mismo ocurrió en Chipre. Fue especialmente en Cirene, en medio de una población pagana, donde los judíos cometieron sus violencias y crueldades durante algún tiempo. También en Chipre corrió mucha sangre. Trajano dominó estas revueltas y es indudable que debió de proceder brutalmente contra los rebeldes. Al estudiar estos acontecimientos que forman parte de la historia del judaísmo, cabe preguntarse si estas alteraciones también se produjeron al mismo tiempo en Palestina, como preludio de lo que luego había de ocurrir bajo el reinado de Adriano. Esta posibilidad se desprende del hecho de que Trajano, después de haber dominado la rebelión de los judíos en Mesopotamia, nombró a su general Lucio Quieto como gobernador de *Iudaea*, sin duda para restablecer también el orden, aun cuando no poseemos ninguna información concreta en este aspecto [3].

[1] Cf. H. BIETENHARD, *Die Freiheitskriege der Juden unter den Kaisern Trajan und Hadrian und der messianische Tempelbau*, *Judaica*, 4 (1948), págs. 57-77, 81-108, 161-165.

[2] Todo lo que sabemos sobre ello es lo poco que figura en Dion Casio (68, 32) y, posteriormente, en EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 4, 2, aparte algunas alusiones sueltas en la literatura rabínica.

[3] Sobre las alusiones rabínicas a una «guerra de Quieto», que hubiera debido ocurrir en Palestina, cf. en E. SCHÜRER, *Geschichte des judischen Volkes*, I (⁴, ³ 1901), págs. 667-668. (E. T. *T*² [1898], pág. 286); H. BIETENHARD, *op. cit.*, pág, 69 y sigs.

Bajo Adriano, todavía estalló una nueva y gran revolución (117-138 D. C.). Según nuestros informes, cabe compararla por su importancia con los acontecimientos del 66-70 D. C., pero si, gracias a Josefo, conocemos hasta los menores detalles de esta insurrección del 66, sobre las vicisitudes de la época de Adriano sólo tenemos los informes muy concisos de Dion Casio (67, 12-14) y de Eusebio (*Hist. Ecl.*, 4,6), así como algunos documentos dispersos. Las fuentes difieren incluso al querer determinar las causas de esta tremenda insurrección, que se propagó rápidamente y duró muchos años[1]. Según Dion Casio, la fundación de la ciudad romana de Aelia Capitolina sobre las ruinas de Jerusalén, y la erección de un santuario a Júpiter en el lugar del antiguo Templo, fueron las causas que empujaron a los judíos a empuñar las armas, tan pronto como se dieron cuenta del establecimiento de una vida pagana e incluso de un culto pagano en un lugar que siempre conservaba para ellos su carácter sagrado. La creación de Aelia Capitolina debió de estar relacionada con el viaje que el emperador Adriano hizo a Oriente el año 129. El emperador se dirigió en primer lugar a Siria, luego a Egipto durante el invierno de 130-131 D. C., y finalmente regresó a Siria en 131 D. C. Mientras el emperador permaneció en el país o en sus vecindades, los judíos debieron de mantenerse quietos, haciendo mientras tanto sus preparativos, pero poco después se desencadenó la tormenta. En cambio, las manifestaciones de Espartiano (*Hadr.*, 14) pretenden que los judíos se sublevaron a causa de un edicto imperial que prohibía la circuncisión. Esta información puede estar relacionada con el hecho de que Adriano había renovado en forma todavía más estricta un decreto del emperador Domiciano sobre la castración. Esto puede deducirse de un edicto de Antonino Pío (138-161 D. C.), quien de nuevo autorizó a los judíos para que practicasen la circuncisión, lo que demuestra que este proceder quedaba exceptuado de la prohibición general de la castración que seguía en pleno vigor [2]. El problema consiste en la forma de conciliar estos dos puntos de vista tan dispares. Algunos investigadores han opinado que ninguno de ellos estaba en lo cierto, puesto que las medidas tomadas por el emperador solamente podían ser aceptadas como una consecuencia de la lucha emprendida contra los judíos que se hallaban en plena rebelión, o como un castigo por su rebeldía [3]. En este caso quedaríamos sin saber las verdaderas causas del levantamiento, donde se pondrían una vez más en evidencia las esperanzas políticas y nacionales de los judíos. Por lo tanto, la prohibición difícilmente puede ser interpretada como una medida especial contra los judíos, especialmente si es considerada como un caso particular de castración, ya que la circuncisión también venía practicándose en muchos otros pueblos de Oriente dominados por Roma. No obstante, es posible que esta prohibición fuese de carácter general sin que hubiese sido dirigida contra los judíos. Sin embargo, es probable que este hecho les hubiese empujado a una resistencia encarnizada, debido a la gran importancia que prestaban a la circuncisión como acto de reconocimiento de su adhesión a las tradiciones ancestrales. Por desgracia, no conocemos la fecha del decreto prohibiendo la circuncisión y la castración, y, por lo tanto, no podemos afirmar que haya sido el origen de la insurrección judía.

[1] Cf. las detalladas polémicas en H. BIETENHARD, *op. cit.*, pág. 85 y sigs., también F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, II (1952), pág. 83 y sigs.

[2] El texto de este decreto aparece en SCHÜRER, *op. cit.*, pág. 677, nota 80 (E. T. T^2 [1898], pág. 292, n.° 680).

[3] Cf. A. SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (^{1} 1925), pág. 373-374.

Por otra parte, tampoco es inverosímil que el proyecto de crear una ciudad pagana con un santuario dedicado a Júpiter, en el emplazamiento de la antigua Jerusalén, hubiese tenido lugar en el período inmediatamente anterior a la rebelión, y es fácil vincularlo, como así lo ha hecho Dion Casio, al viaje a Oriente del emperador (130-131), puesto que el propio Adriano, en ocasión de otros viajes dio las instrucciones oportunas para la creación de varias ciudades y la erección de edificios monumentales. En Oriente se encuentran pruebas de tales disposiciones. No sabemos con certeza si durante sus viajes Adriano visitó personalmente Jerusalén, pero sí que durante la primavera del año 130 se encontraba en la ciudad de Gerasa (hoy Ğeraš) en Transjordania [1], y no parece improbable que hubiese aprovechado la ocasión para inspeccionar la guarnición de la *Legio X Fretensis*. Pero aun cuando este hecho no se hubiese producido, es fácil suponer que su atención debió de sentirse atraída por una ciudad, cuyo pasado, a pesar de lo ocurrido, la hacía indudablemente célebre, y que con este motivo dio orden para que sobre las ruinas de Jerusalén se reconstruyese una ciudad romana. Es posible que, como en lo que se refiere a la prohibición de practicar la circuncisión, dicha decisión haya provocado actos de violencia entre los judíos del país que eran levantiscos y confiaban siempre en la realización de sus esperanzas. Si hacemos caso a Dion Casio, los judíos de la Diáspora no tardaron en tomar parte activa en los acontecimientos de Palestina. Ayudaron a la revolución con todas sus fuerzas y también se sublevaron, algunas veces en secreto y otras abiertamente, contra el dominio romano. Hubo también otros grupos de descontentos que se aprovecharon de ello para protestar dentro del propio imperio romano.

Se hace imposible seguir con detalle el curso de los acontecimientos. El jefe de la insurrección fue un individuo llamado Simón. Según los escritores cristianos, se le dio el nombre halagador de Bar Kōkĕbā' «hijo de la estrella»; si hacemos caso a los escritores rabínicos, el célebre doctor de la ley, el rabino ʿĂqībā', había justificado este nombre de Simón basándose en las descripciones de Nm 24,17, considerándolo como la personificación de la expectación mesiánica. Algunas fuentes rabínicas dan este nombre bajo la forma de Bar Kōzĕbā', que después del fracaso de la empresa adquirió el significado de «hijo de la mentira». Es muy probable que Ben Kōsĕbā' [2] fuese el nombre de origen de su familia, que posteriormente fue alterado y su significado interpretado de nuevo. La verdadera revolución estalló en 132 D C., después que el emperador se hubo marchado de Oriente. Como al principio los romanos no se tomaron la situación muy en serio, los rebeldes pudieron alcanzar fácilmente sus propósitos. Bajo la dirección de

[1] Cf. la inscripción conmemorativa del arco triunfal de Gerasa, erigido en ocasión de la visita del emperador, fechada en el año 192 de la era pompeyana de la ciudad, que fue hallada en 1934 y reproducida por W. F. STINESPRING, *BASOR*, 56 (1934), págs. 15-16.

[2] Un sensacional descubrimiento, hecho últimamente, parece arrojar alguna luz sobre el nombre. En invierno del año 1951-1952 se hallaron fragmentos de numerosos documentos cerca del mar Muerto, a unos 25 km al sudeste de Jerusalén, en una cueva difícilmente accesible del Wādī Murabbaʿāt. Entre ellos figuran una proclama y dos cartas de «Simón ben Kōsĕbā'», a quien nos sentimos inclinados a identificar con el jefe de la insurrección judía de tiempos de Adriano, en especial debido a que la cueva proporcionó otros descubrimientos del mismo período, como, por ejemplo, las llamadas «monedas de la insurrección». En este caso, no solamente tendríamos en nuestro poder documentos originales de este jefe «mesiánico», sino también la prueba de la verdadera grafía de su nombre; en este caso sería Simón ben Kōs(ĕ)bā' (con *sāmek*), lo que demostraría que el posterior nombre rabínico de Bar Kōzĕbā' (con *zayin*) sería una deformación deliberada del nombre («hijo de la mentira»). Sobre dicho descubrimiento, cf. la nota de L. ROST, *ThLZ*, 77, (1952), col. 317 y sigs., así como el informe preliminar de G. L. HARDING, *Palestine Exploration Quarterly*, 84 (1952), págs. 105-109. La reproducción en facsímil de una de las dos cartas de Simón puede encontrarse en *RB*, 60 (1953). lámina XIV, y en *Biblia*, 34 (1953), frente a pág. 420.

Simón, «Israel» había logrado la independencia. Jerusalén fue «libertado», y desde ella Simón gobernó el país. Los primeros testimonios de este hecho lo constituyen las «monedas de la insurrección» [1], que se hicieron acuñar especialmente con inscripciones hebraicas. En estas monedas se grabaron las fechas como si se hubiese empezado otra era. Se han encontrado monedas del «año I» y del «año II», y estos elementos muestran que los insurrectos tuvieron el poder durante bastante tiempo. Las monedas ostentan el nombre de «Simón, príncipe de Israel», y en otro lado una inscripción festeja la «liberación de Israel». Los años de la nueva era se cuentan a partir de la «liberación de Israel». También hay monedas que llevan el nombre de la ciudad de Jerusalén, o que se refieren a la «liberación de Jerusalén». Por desgracia, no poseemos mayores informes ciertos sobre lo que ocurrió en Jerusalén en aquellos tiempos. Es indudable que el culto debió de ser restablecido. Algunas monedas del año I de la nueva era ostentan la inscripción de «Sacerdote Eleazar» [2]. Esto demuestra que el sacerdocio había reanudado sus funciones, lo cual significa que nuevamente se hacían sacrificios. Cabría suponer que se inició la reconstrucción del Templo, pero no disponemos de elementos de juicio; lo que sí es cierto es que los comienzos de la insurrección alcanzaron resultados extraordinarios, y es fácil imaginar que, durante cierto tiempo, tanto el entusiasmo como las esperanzas llegaron al paroxismo. Parecía que «Israel» hubiese de renacer en forma de comunidad religiosa y, al mismo tiempo, como pueblo independiente.

Una vez más, a pesar de que la insurrección hubiese triunfado en su primera fase, terminó siendo sofocada por la superioridad de las fuerzas romanas. Al comenzar la revolución, el gobernador romano de *Iudaea* era Tito Rufo, quien no fue capaz de dominar la situación. Los rebeldes rehuían combatir abiertamente con las tropas romanas, concentrando sus fuerzas en lugares fortificados e inaccesibles, y dedicándose a una constante guerra de guerrillas para provocar el desgaste del adversario. Publicio Marcelo, gobernador de la provincia de Siria, que recibió el encargado de aplastar la insurrección de Judea, tampoco logró una victoria decisiva contra los judíos. La mejor prueba de lo infructuosos que fueron los primeros intentos romanos, la hallamos en el hecho de que los rebeldes pudieron mantenerse en el poder durante largo tiempo, no solamente en las regiones abruptas del país, sino también en Jerusalén. Finalmente, Adriano confió la dirección de la guerra contra los judíos a Julio Severo, uno de sus mejores generales, que había mostrado su gran capacidad en Britannia, donde ostentaba el cargo de gobernador de la provincia. Ayudado por un extraordinario reclutamiento de legiones romanas y otras tropas auxiliares, logró dominar la insurrección. Conocedor de la desesperada valentía de los rebeldes, como lo señala Dion Casio en su relato, evitó enfrentarse con ellos en combates directos, adoptando el sistema más lento, pero que ahorraba mayor número de vidas, de someterlos por hambre y obligarles a rendirse, para lo cual procedió a aislar y sitiar numerosos refugios y escondites diseminados por el país, limitándose a esperar a que estuviesen dispuestos a entregarse. Sin duda fue de esta forma como se conquistó Jerusalén, pero no disponemos de informes concretos. Con esta lenta y cruel

[1] Cf. A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins* (² 1947), pág. 33 y sigs., láms. XII-XV.

[2] La relación de este sacerdote y sus propias monedas con el «príncipe Simón» no es muy clara. Puesto que hasta la fecha no han sido encontradas monedas sacerdotales del año 2, cabe pensar que se produjo cierta tirantez o algunas disputas internas, que finalmente se resolverían en favor del «príncipe».

agonía murió «Israel», después de una efímera vuelta a la vida. El último acto de la tragedia ocurrió con motivo de la lucha alrededor de una posición fortificada, donde el «príncipe» Simón, con los últimos rebeldes sobrevivientes, persistían en una resistencia sin esperanza. Dominando el reborde meridional del valle, por el cual circula actualmente el ferrocarril de Joppe a Jerusalén, se halla la cumbre redondeada de un montículo llamado Ḫirbet el-Yehūdiyah («Ruina de los judíos»), a unos 10 km al oeste de Jerusalén, cerca de la actual población de Bittīr. Sobre esta cumbre se hallaba entonces la localidad de Beter [1], cuyo nom

bre conserva todavía la población actual. Allí se atrincheró Simón acompañado por los partidarios que le quedaban, probablemente después de haber logrado huir de Jerusalén, cuando fue conquistada por los romanos [2], y allí fue donde quedó eliminado el último esfuerzo de resistencia. Julio Severo se vio obligado a proceder a un sitio en toda regla de aquella ciudad tan difícil de conquistar. Todavía son visibles a su alrededor los restos de la *circumvallatio* romana como tangible evidencia de la lucha final [3]. La plaza terminaría capitulando, debido al hambre o a la sed, puesto que los sitiadores seguramente tenían en su podre el único manantial de la región que se encuentra en el actual poblado de Bittīr, o quizás porque lograron tomarla por asalto con la ayuda de máquinas de guerra.

[1] El AT la menciona en Jos 15, 59 (LXX). Es dudoso que todavía existiese en este lugar en el siglo II A. C.

[2] Eusebio habla de esta batalla final alrededor de Beter (*Hist. Eccl.*, 4, 6.)

[3] Sobre los descubrimientos arqueológicos, cf A. ALT, *PJB*, 23 (1927), pag. 10 y sigs. (con mapa), y A. SCHULTEN, *ZDPV*, 56 (1933), pag 180 y sigs. Sobre el relato de la batalla de Beter y el conjunto de la insurrección de Bar Kōkĕbā', vease H. STRATHMANN, *PJB*, 23 (1927), pag. 92 y sigs., y cf. tambien *EBG*, I, cols. 1045-1056

Julio Severo se había visto obligado a echar mano de un extraordinario contingente de tropas. Una inscripción hallada en el poblado de Bittīr, procedente de la época del sitio, nos informa que se emplearon destacamentos de la *Legio V Macedonia* y de la *Legio XI Claudia*. Simón Bar Kōkĕbā' murió durante la conquista de la plaza, pero desconocemos cómo ocurrieron los hechos. Éste fue el final de la insurrección que se había propuesto ser la «Liberación de Israel», que probablemente ocurrió en el año 135 D. C.

Durante la tenaz y prolongada lucha, el país había quedado completamente devastado. Gran número de sus habitantes había perecido, y los prisioneros rebeldes fueron vendidos junto al terebinto de Abraham, en Mamrē', en el mercado de esclavos de Gaza, o fueron llevados a Egipto. El número de estos prisioneros, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, era tan considerable, que sólo obtuvieron los precios más bajos. El resto de la población israelita, que ya había sufrido pérdidas considerables durante el levantamiento del 66-70 D. C., una vez más quedó diezmada. El país se convirtió definitivamente en una provincia romana. En el emplazamiento de Jerusalén se instaló una colonia, llamada oficialmente *Colonia Aelia Capitolina*, en honor del victorioso emperador. El planeamiento de esta nueva ciudad, cuyos proyectos probablemente fueron la causa de la insurrección, se llevó a cabo con la mayor magnificencia, como consagración de la victoria. En el Santuario fue instalado un templo dedicado a Júpiter Capitolino, en el cual se erigió una estatua ecuestre del emperador Adriano, y, no lejos de lo que sería la basílica del Santo Sepulcro, se edificó un templo a Venus. La ciudad fue planeada como las demás de las provincias, atendiendo a un proyecto de calles regulares, provistas de los edificios representativos acostumbrados [1]. Se prohibió a los judíos que entrasen en la ciudad bajo pena de muerte, y Jerusalén fue ocupada por una población pagana. Así, pues, los judíos quedaban desterrados de lo que anteriormente había sido su Ciudad Santa, que durante tanto tiempo había sido para sus antepasados el centro de vida. Es probable que en aquella época la provincia abandonase el nombre de *Iudaea*, tomando el de «Palestina», que llevó en lo sucesivo, y que probablemente deriva de la antigua denominación de «país de los filisteos», que se aplicaba a los habitantes de la región costera; pues bajo ningún concepto interesaba que el nombre de la provincia pudiese evocar la existencia de un «país de los judíos» [2]. Así fue como los descendientes del antiguo Israel se convirtieron en extranjeros en su patria, como ya lo eran los que pertenecían a la Diáspora, y su Ciudad Santa les quedó vedada. Así concluyó el terrible epílogo de la historia de Isrā'ēl.

[1] Sobre los vestigios arqueológicos de la *Aelia Capitolina* de Adriano, cf. C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, II (1935), pág. 79 y sigs., y también P.-M. ABEL, *op. cit.*, pág. 98 y sigs.

[2] Detalles en M. NOTH, *ZDPV*, 62 (1939), pág. 125 y sigs.

BIBLIOGRAFÍA

ABEL, F-M, *Geographie de la Palestine*, I (1933), II (1938)

Histoire de la Palestine depuis la conquête d Alexandre jusqu'a l invasion arabe, I, II (1952)

ALBRIGHT, W F, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (³ 1935)

From the Stone Age to Christianity (² 1946)

Archaeology and the Religion of Israel (² 1946)

Arqueologia de Palestina (trad esp, 1962)

ALT, A, *Israel und Agypten* (*BWAT*, 6) (1909)

Die Landnahme der Israeliten in Palastina (Reformationsprogramm der Universitat Leipzig 1925)

Die Staatenbildung der Israeliten in Palastina (Reformationsprogramm der Universitat Leipzig 1930)

Der Gott der Vater (*BWANT*, III, 12) (1929)

Die Ursprunge des israelitischen Rechts (Berichte ub d Verh d Sachs Ak d Wiss zu Leipzig, phil-hist Kl 86, 1 [1934])

Israel Gaue unter Salomo (*BWAT*, 13, pags 1-19) (1913)

Judas Gaue unter Josia (*PJB*, 21 [1925], pags 100-117)

Das System der Stammengrenzen im Buche Josua (Sellin-Festschrift [1927], pags 13 24)

Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums (Festschrift Otto Procksch [1934], pags 5-28)

Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I, II (1953)

'AMARNAH, CARTAS DE EL- J A KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln* (Vorderasiatische Bibliothek, 2) (1915)

AUERBACH, E, *Wuste und Gelobtes Land*, I (1932), II (1936)

BERTHOLET, A, *Kulturgeschichte Israels* (1919)

BEGRICH, J, *Die Chronologie der Konige von Israel und Juda* (1929)

BICKERMANN, E, *Der Gott der Makkabaer Untersuchungen uber Sinn und Ursprung der makkabaischen Erhebung* (1937)

BREASTED, J H, *Ancient Records of Egypt*, I-V (1906/7)

CASPARI, W, *Die Gottesgemeinde vom Sinai und das nachmalige Volk Israel* (1922)

CHABAS, M, *Melanges egyptologiques*, I (1862)

DALMAN, G, *Arbeit und Sitte in Palastina*, I-VII (1928-1942)

Aramaisch-neuhebraisches Handworterbuch (³ 1938)

DUSSAUD, R, *Les origines cananeennes du sacrifice israelite* (² 1941)

EISSFELDT, O, *Einleitung in das Alte Testament* (² 1956)

Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer (Beitrage zur Religionsgeschichte des Altertums, Heft 1) (1932)

EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* Eusebius Kirchengeschichte hrsg von E Schwartz Kleine Ausgabe (² 1914)

Das Onomastikon, ed E Klostermann *Die griechischen christlichen Schriftsteller Eusebius Werke*, III, 1 (1904)

FISHER, C S, *The Excavation of Armageddon* (The University of Chicago Oriental Institute Communications No 4) (1929)

FORRER, E, *Die Provinzeinteilung des Assyrischen Reiches* (1921)

GADD, G J, *The Fall of Nineveh* (1923)

GALLING, K, *Biblisches Reallexikon* (*HAT*, I, 1) (1937)

Textbuch zur Geschichte Israels (1950)

GARRIGA, EDICIONES, *Enciclopedia de la Biblia*, I/VI (1965)

GLUECK, N, *Explorations in Eastern Palestine* I, II, III, IV (*AASOR*, XIV, XV, XVIII/XIX, XXV/XXVIII) (1934, 1935, 1939, 1951)

GRESSMANN, H, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* (² 1926/27)

GROLLENBERG, L H, *Atlas of the Bible* (1956)

GUTHE, H, *Geschichte des Volkes Israel* (³ 1914)

Bibelatlas (² 1926)

Palastina (Monographien zur Erdkunde, 21) (² 1927)

GUY, P L O, *New Light from Armageddon* (The University of Chicago Oriental Institute Communications, No 9) (1931)

INGHOLT, H, *Rapport preliminaire sur sept campagnes de fouilles a Hama en Syrie 1932-1938* (1940)

JANSEN, H L, *Die Politik Antiochos des IV* (1943)

JEPSEN, A, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (*BWANT*, III, 5) (1927)

JEREMIAS, J, *Die Passahfeier der Samaritaner* (*BZAW*, 59) (1932)

JIRKU, A, *Geschichte des Volkes Israel* (1931)

Die Wanderungen der Hebraer im 3 und 2 Jahrtausend v Chr (*AO*, 24, 2) (1924)

JOSEFO *Flavii Josephi opera recognita*, ed B Niese, I-VI (1888-1895)

JUNGE, P J, *Dareios I Konig der Perser* (1944)

KAPELRUD, A S, *The Question of Authorship in the Ezra-Narrative* (1944)

KENYON, K M, *Arqueologia en Tierra Santa* (trad esp, 1963)

KITTEL, R, *Geschichte des Volkes Israel*, I (⁵⁻⁶ 1923), II (⁶ 1925), III 1/2 (1927/1929)

KLOSTERMANN, A, *Der Pentateuch* (1893) Neue Folge (1907)

KOLBE, W, *Beitrage zur syrischen und judischen Geschichte* (*BWANT*, II, 10) (1926)

LIDZBARSKI, M, *Altsemitische Texte I Kanaanaische Inschriften* (1907)

LODS, A, *Israel des origines au milieu du VIII^e siecle* (1930)

LUCKENBILL, D D, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* I/II (1927)

MCCOWN, C C, y J C WAMPLER, *Tell en-Nasbeh*, I/II (1947)

MARI, TEXTOS DE *Archives royales de Mari I-IV* (Musee du Louvre Departement des Antiquites Orientales) Textes cuneiformes XXII-XXVI (1946, 1941, 1948, 1951) et Archives royales de Mari publiees sous la direction de A PARROT et G DOSSIN, I-V (1950-1952)

MEYER, E, *Die Entstehung des Judentums* (1896)

Die Israeliten und ihre Nachbarstamme (1906)

Ursprung und Anfange des Christentums, II (1921)

Geschichte des Altertums, II, 1 (² 1928), II, 2 (² 1931)

MOHLENBRINK, K, *Der Tempel Salomos* (*BWANT*, IV, 7) (1932)

MORITZ, B, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit* (Abh d Gott Ges d Wiss, N F 16, 2) (1916)

MULLER, M W, *Die Palastinaliste Thutmosis* III (*MVAG*, XII, 1) (1907)

NOTH, M, *Das System der zwolf Stamme Israels* (*BWANT*, III, 10) (1930)

Das Buch Josua (*HAT*, I, 7) (² 1953)

Die Gesetze im Pentateuch (Schriften d Konigsb Gel Ges, geisteswiss Kl XVII, 2) (1940)

Die Welt des Alten Testaments (² 1953)

Uberlieferungsgeschichtliche Studien, I (Schriften d Konigsb Gel Ges, geisteswiss Kl XVIII, 2) (1943)

Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948).

OPPENHEIM, M. VON, *Die Beduinen*, I/II/III (1939/43/52).

OTTLI, S., *Geschichte Israels bis auf Alexander den Grossen* (1905).

OTTO, W., *Herodes* (1913).

PETRIE, FLINDERS, *Researches in Sinai* (1906).

POSENER, G., *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire* (1940).

PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950, ² 1956), *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (1954).

La Sabiduría del Antiguo Oriente (trad. esp., 1966).

RAD, G. VON, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (*BWANT*, IV, 26) (1938).

RᶜAS ŠAMRAH, TEXTOS DE: C. H. GORDON, *Ugaritic Literature. A comprehensive Translation of the poetic and prose Texts* (1949).

REISNER-FISHER-LYON, *Harvard Excavations at Samaria 1908-1910*, I/II (1924).

ROBINSON, T. H., y W. O. E. OESTERLEY, *A History of Israel*, I/II (1932).

ROST, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (*BWANT*, III, 6) (1926).

ROTHSTEIN, J. W., *Juden und Samaritaner* (*BWAT*, 3) (1908).

SCHAEDER, H. H., *Esra der Schreiber* (1930).

SCHLATTER, A., *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (³ 1925).

SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I (³,⁴ 1901), II (⁴ 1907), III (⁴ 1909). (Trad. ingl. *A History of the Jewish People* [1897-98]).

SELLIN, E., *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, I (1924), II (1932).

SETHE, K., *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässcherben des Mittleren Reiches* (Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1926, Nr. 5).

SIMONS, J., *Jerusalem in the Old Testament. Researches and Theories* (1952).

STURM, J., *Der Hettiterkrieg Ramses' II* (Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 4) (1939).

SUTCLIFFE, E. F., *Los monjes de Qumran* (trad. esp., 1960).

THOMSEN, P., *Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie*, I (1908), II (1911), III (1916), IV (1927), V (1938), VI (1954).

Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden (*AO*, 30) (² 1932).

TORCZYNER, H., *Lachish I: The Lachish Letters* (1938).

UNGNAD, *Eponymen* (Reallexikon der Assyriologie, II [1938], págs. 412-457).

WATZINGER, C., *Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes*, I (1933), II (1935).

WEBER, W., *Das antike Judentum* (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III) (1923).

WEISER, A., *Einleitung in das Alte Testament* (² 1949).

WELLHAUSEN, J., *Geschichte Israels*, I (1878).

WILLRICH, H., *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur* (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. und N. Test., N.F. 21) (1924).

WRIGHT, G. E., y F. V. FILSON, *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (1945, ² 1958).

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Génesis (Gn)

2,3 272
2,4 y sigs. 26
4,1-16 67
9,20-27 142
10,16-18 37
11,10-32 89
12,1-3 . . . . . 137, 209
12,3 59
12,5 89
12,6 . . . . . 102, 121
12,8 121
12,10-20 . . . . . 121, 143
13,3.18 121
Cap. 14 123
15,13.16. 115
15,19-21 37
17,11 272
Cap. 18. 120
18,1 y sigs. 121
Cap. 19. 120
21,22 y sigs. 121
21,25-26.30 121
22,1-19 120
22,2 125
22,20-24 93
24,10 y sigs. 89
25,13-16 92
25,16 101
26,7-11 143
26,14 y sigs. 121
26,23 y sigs. 121
27,43 y sigs. 89
28,11-22 . . . . . 102, 121
28,18 102
28,19 148
28,22 102
29,31 y sigs. 91
29,31-30,24 . . . . . 91, 117
Cap. 31. 121
31,19 y sigs. 89
31,44-54 158
32,1.2.4 y sigs. 23-32 121
32,29 16
33,20 97

Génesis (Gn)

Cap. 34 . . . . . 77, 81
34,1-2 143
35,1-7 98
35,1 121
35,2 . . . . . 98, 121
35,3 121
35,4 . . . . . 69, 98, 121
35,5.7. 121
35,16-20 81
36,10-14 93
36,11 66
36,20-28 93
36,31-39 154
36,42 66
Cap. 38 . . . . . 66, 147
38,5 147
46,1-4 121
48,1-20 69
Cap. 49 91
49,1-27 . . . . . 64, 91
49,3-4 78
49,5-7 . . . . . 77, 78
49,13 84
49,14 84
49,15 74
49,20 85

Éxodo (Éx)

Caps. 1-15 112
1,11 . . . . . 114, 119, 120
1,19 114
2,7.11.13 114
3,1 y sigs. 129
3,14 133
3,16-17 134
5,3 114
8,18 114
9,26 114
12,40-41 114
13,18 110
13,21-22 . . . . . 130, 131
Cap. 14 116
14,2 . . . . . 115, 116

Éxodo (Éx)

14,5 . . . 115
14,6-7.8.9 *a* α-9 *a* β . . . 115
14,19.20.21.22.24.24.27 . . . 116
15,21 . . . 116
17,16 . . . 171
Cap. 18 . . . 129
18,1 y sigs. . . . 161
18,21 . . . 110
Cap. 19 . . . 127, 129, 130
19,16 . . . 130
19,18 . . . 130
20,2 . . . 112
Caps. 21-23 . . . 106
21,2 . . . 46
22,17 y sigs. . . . 106
22,27 . . . 101
23,15.16. . . . 25
23,17 . . . 100
24,1-11 . . . 127
25,10 y sigs. . . . 96
32,4 . . . 218
34,1-28 . . . 127
34,23 . . . 100
37,1 y sigs. . . . 96

Levítico (Lv)

Caps. 1-7 . . . 302
Cap. 8 . . . 305
Cap. 9 . . . 305
Caps. 11-15 . . . 302
Cap. 16 . . . 306
Caps. 17-26 . . . 106, 302
23,27-32 . . . 306
25,9-10 . . . 306
25,29-30 . . . 206

Números (Nm)

1,5-16 . . . 101
3,5 y sigs. . . . 305
10,29 y sigs. . . . 129
10,35-36 . . . 95, 96
Cap. 13. . . . 82
13,4-15 . . . 101
13,14 . . . 66
13,22 . . . 44, 148
13,28 . . . 35
Cap. 14. . . . 82
14,44 . . . 96
Cap. 16 . . . 305
21,21-31.27-30 . . . 148
21,33-35 . . . 159
Caps. 22-24 . . . 155
22,4.7 . . . 160
23,22-24,8 . . . 112
24,17 . . . 397
25,1-5 . . . 155
Cap. 26 . . . 91, 93, 146

Números (Nm)

26,4-51 . . . 64, 91, 108
26,6 . . . 72
26,20 . . . 147
26,21 . . . 72
26,29 . . . 71
27,1-11 . . . 179
32,1 . . . 72, 157, 184
32,1 y sigs. . . . 72, 81
32,6 . . . 185
32,12 . . . 66
32,39-24 . . . 71
33,1-49 . . . 130
33,45-46 . . . 157
34,3-5.7-11. . . . 75
34,17-28 . . . 101

Deuteronomio (Dt)

1,1 y sigs. . . . 134
1,22-45 . . . 66
1,46 . . . 129
3,1-7 . . . 159
3,11 . . . 160
8,9 . . . 30
11,29 y sigs. . . . 96, 102
11,29-30 . . . 102
Caps. 12-26 . . . 106
12,11 . . . 266
13,6 . . . 106
15,12 . . . 46
17,15 . . . 216
18,6-7 . . . 305
18,7 . . . 255
19,12 . . . 110
21,17 . . . 190
23,4-6 . . . 297
26,5 . . . 88
26,5-9 . . . 112, 124
27,1-26 . . . 96, 102
27,1 y sigs. 5-7.9.10.11-13.14-26 . . . 102
31,10-13 . . . 103, 302
31,28 . . . 110
33,2 . . . 130, 133
33,6-25 . . . 64
33,18 . . . 74
33,19 . . . 74, 85
33,22 . . . 75
33,24 . . . 85

Josué (Jos)

Caps. 1-12 . . . 81, 209
1,14 . . . 110
Caps. 2-9 . . . 97
2,10 . . . 116
Cap. 3 . . . 97, 98
Cap. 4 . . . 97, 98
4,12 . . . 110
4,23 . . . 116

Josué (Jos)

Cap. 6 . . . . . 87, 97, 149
Cap. 7 72
7,1.18 72
7,16-18 . . . . . 104, 108, 109
Cap. 8 . . . . . 87, 149
8,30 97
8,30 y sigs. 97, 102
8,30-35 . . . . . 96, 102
8,31.33.34.35 102
Cap. 9 . . . . . 146, 147
9,10 159
9,17 . . . . . 146, 147
Cap. 10. 147
10,1 y sigs. 97
10,1-15 147
10,28 y sigs. 87
10,36 y sigs. 44
11,1 y sigs. 97
11,1-15 148
11,6.9. 142
11,10 y sigs. 87
11,21 . . . . . 44, 66
Cap. 13 253
Cap. 13 y sigs. 68
Caps. 13-19 70
Caps. 13-19(21) 64
13,12 159
13,15 y sigs. 71, 72
13,30-31 159
14,6 66
14,6-15 66
14,12 148
14,14 66
14,15 148
Cap. 15 253
15,1-12 66
15,2-4 75
15,6 72
15,7 72
15,13 148
15,13-19 44
15,14 148
15,14-19 148
15,15-16 148
15,15-19 67
15,17 66
15,18-19 200
15,21-32 68
15,44 147
15,45 253
15,55-56 175
15,55-57 175
15,55-57.56.57 . . . . . 67, 175
15,59 LXX 399
15,61-62 253
16,1-3 69
16,5-8 69
17,1 . . . . . 70, 71
17,14-18 70

Josué (Jos)

17,15 69
17,16 . . . . . 40, 76, 142
17,17 68
17,18 . . . . . 69, 142
Cap. 18. 253
18,5 68
18,11-20 . . . . . 71, 146
18,17 72
18,21-24 253
Cap. 19. . . . . 64, 253
19,1 68
19,2-8 68
19,9 68
19,10-16.17-23 74
19,24-31 73
19,32-39.34 74
19,41-46 235
19,44 249
19,45 66
20,7 . . . . . 66, 69, 75
21,11 66
21,21 69
Cap. 24 . . . . . 96, 97, 102, 103
24,2 97
24,14 98
24,23 . . . . . 97, 98
24,25 103
24,30 97

Jueces (Jue)

1,1 y sigs. 68
1,3 68
1,10 148
1,10-15 . . . . . 44, 148
1,11-12 148
1,11-15 67
1,13 66
1,16 . . . . . 66, 68
1,17 68
1,19 . . . . . 40, 76, 142
1,21 . . . . . 64, 71
1,22-26 148
1,23 148
1,23 *b*. 68
1,27 y sigs. 71, 199
1,27-35 . . . . . 64, 185
1,28 . . . . . 71, 200
1,29 69
1,30 . . . . . 74, 200
1,31-32 73
1,33 200
1,34 y sigs. 75, 162
1,35 . . . . . 68, 75, 200
3,9 66
3,12-30 156
3,28 210
Cap. 4 . . . . . 48, 149
4,3 . . . . . 40, 76, 142

Jueces (Jue)

4,4 150
4,6 . . . . . 75, 150
4,10 150
4,11 67
4,13 142
4,14 210
4,17 67
Cap. 5 . . . . . 48, 149, 150, 151
5,2-30 64
5,4 . . . . . 130, 133
5,5 133
5,14 70
5, 15 *b*-16 74
5,17 . . . . . 70, 72, 84, 85
5,19 150
Caps. 6-8 160
6,2 161
6,3 160
6,4 161
6,5 161
6,13 112
6,15 109
6,16 210
6,25-32 152
6,33 . . . . . 160, 161
7,1 . . . . . 152, 161
7,1-8,3 161
7,2-7 161
7,11 110
7,12 . . . . . 160, 161
7,24 69
7,25 161
8,4-21 161
8,22-23 163
8,35 152
Cap. 9 . . . . . 146, 152, 208
9,28 y sigs. 74
9,56-57 208
10,1-2 84
10,1-5 . . . . . 86, 104
10,6-12,6 158
10,17 158
11,5 110
11,15-26 158
11,29 158
11,30-31 158
11,32 210
11,33 158
11,34-40 158
12,1-6 158
12,4 70
12,7 158
12,7-15 . . . . . 86, 104
Caps. 13-16 . . . . . 75, 162
17,7 75
Cap. 18 75
18,7.28 148
18,27 75
18,27-28 148

Jueces (Jue)

18,28 85
18,29 75
Caps. 19-20 . . . . . 98, 106
19,1.20.23 . . . . . 106, 108
19,29 167
19,30LXX 108
20,1 y sigs. 98
20,10.13 108
20,18 98
20,26-27 . . . . . 98, 100
21,2 98

1 Samuel (1Sm)

Caps. 1-3 101
1,1 69
1,3 y sigs. 7 100
3,3 98
4,1-7,1 164
4,4 101
4,8 112
4,10 165
4,11 . . . . . 101, 165
7,2-17.10-11 169
8,1-22 169
8,5 . . . . . 169, 210
8,11-18 . . . . . 169, 204
8,12 110
9,1-10,16 167
9,1 y sigs. 169
10,1 167
10,5 165
10,16 169
10,17-27 169
10,19-21 104
10,20-21 108
10,21-27 168,169
10,27 169
Cap. 11. . . . . 166, 167, 168, 169
11,1 75
11,1 y sigs. 166
11,3 110
11,6 166
11,7 167
11,15 . . . . . 168, 214
12, 1-25 169
13,1 172
13,2-14,46.49. 170
13,3 . . . . . 165, 170
13,6 170
13,7-15.14 . . . . . 171, 172
13,16-18 170
13,19 20
13,19-22 166
14,50.51.52 171
15,1-35 171
15,6 . . . . . 68, 82
15,23 172
16,4 110

1 Samuel (1Sm)

16,14 172, 208
16,14 y sigs 173
16,14-23 171, 174
16,14-2Sm 5,10 207
16,14-2Sm 5,25 174
16,18 208
16,21 174
Cap 17 174
17,1 y sigs 171
17,4 y sigs 163
17,5-7 47
18,6-7 171
18,7 172
18,17 21 25 27 171
18,27 178
20,25 171
20,29 109
23,1 y sigs 171
23,23 . 109
25,1 3 66
25,2 43 . 175
25,42-43 175, 190
27,2 y sigs 163, 175
27,10 67
28,3-25 173
29,1 173
29,1 y sigs 163
29,2 110
29,2-11 176
29 11 173
30,14 66
30,26 110
30,26-31 176
30,29 67, 68
Cap 31 173
31,7 173

2 Samuel (2Sm)

2,1-3 . 176
2,4 69, 176, 177, 215
2,4-7 179
2,7 69
2,8-9 178, 214
2,10 69, 179
2,11 69, 183
2,12-3,1 178
3,2 2-5 3 190, 191
3,4 192
3,6 y sigs 178
3,14 15 179
3,17 110
3,37 179
4,1 y sigs 179
4,2-3 . 152
4,4 190
Cap 5 181
5,1-3 180, 181
5,2 180

2 Samuel (2Sm)

5,3 69, 110, 214
5,4-5 181, 233
5,5 183
5,6 184
5,6-9 . 184
5,6-10 181
5,9 181
5,10 208
5,11 188, 196, 199
5,11-16 . 181
5,13-16 191
5,14 192
5,17 181
5,17-25 181, 186
5,18 . 181
5,20 181
5,21 181
5,23 25 182
6,1-15 184
6,1-16 164
6,17-19 164, 184
6,21 190
6,23 190
Caps 7-20 207
Cap 7 190
7,6 96, 112
7,8 190
7,8 y sigs 190
7,8-16 14 210
7,23 112
Cap 8 186
8,1 2 186
8,1-14 186, 188, 193, 207
8,3 y sigs 230
8,3-8 186
8,4 198
8,8 187
8,9-10 13 13-14 187, 188
8,16-17 202
8,16-18 199, 205
8,17 184, 207
8,18 184, 189
9,1-3 180
9,1-20,22 190
9,6 y sigs 190
Caps 10 12 186
10,1-11,1 186
10,6-8 158
10,17 189
11,1 173, 189
11,2 y sigs 192
11,11 189
12,1 y sigs 192
12,8 69
12,26-31 186
Caps 13-14 191
13,23 69
13,39 191
14,1 191

2 Samuel (2Sm)

Caps. 15-19 191
15,1 198
15,10 191
15,18 y sigs. 175
16,3.8 190
17,4 110
17,14 208
17,15 110
18,1.4 110
18,6 . . . . . 69, 191
18,9 198
19,10-11 191
19,12 110
19,12 y sigs. 191
19,21 68
Cap. 20 192
20,1 . . . . . 192, 214
20,23 189
20,23-26.24 . . . . . 199, 205
20,24-25 202
20,25 207
20,25.26 184
21,1 y sigs. 152
24,5-7 184
24,6 185

1 Reyes (1Re)

Cap. 1 . . . . . 193, 207
1,2 190
1,5 . . . . . 192, 198
1,7.8.11 sigs. 28-40 192
Cap. 2 207
2,5-6.8-9.13-44.25.34-35 194
2,39.40 224
2,46 194
Caps. 3-11 193
3,1 204
4,2-6 205
4,3 202
4,5 201
4,6 . . . . . 195, 199, 202
4,7 200
4,7-19 185
4,8 69
4,8-19 201
4,9 222
4,9.10.11.12.13.14.15.16.17.18-19 . . . 201, 202
Cap. 5 206
5,2-3 . . . . . 200, 202
5,9-14.10-11 206
5,12-13 193
5,15-26 200
5,24-25 30
5,27 . . . . . 199, 200
5,27-28 195
5,32 197
6,1 . . . . . 120, 196
6,1-38 196

1 Reyes (1Re)

6,37 196
6,37-38 196
7,1-12 196
7,13 sigs. 13-51 . . . . . 196, 197
8,1 110
8,1 y sigs. 215
8,12-13 197
9,10-13 . . . . . 200, 202
9,15 . . . . . 195, 199, 200, 204
9,16 204
9,17 204
9,19 198
9,20-22 . . . . . 199, 200
9,21 195
9,26 194
9,26-28 203
10,11-12 203
10,12.14-22 . . . . . 202, 203
10,22 203
10,28 204
10,28-29 204
11,1 y sigs. 204
11,14-22 194
11,15 189
11,15-17 188
11,23-25 194
11,25 194
11,26-28 . . . . . 195, 214
11,27 196
11,28 . . . . . 68, 195
11,29-39 214
11,31 220
11,32.36 220
11,40 . . . . . 195, 214
11,41 . . . . . 193, 207
11,42 213
12,1-32 214
12,4 200
12,15 214
12,16 214
12,20 220
12,21 69
12,21-24 220
12,23 69
12,25 217
12,26 y sigs. 218, 314
12,28 218
12,28-32 219
14,1-18 214
14,25-28 224
14,30 220
15,16 220
15,17-22 221
15,18 . . . . . 226, 230
15,20 . . . . . 226, 230
15,25 216
15,27 224
15,33 217
16,2 216

1 Reyes (1Re)

16,8 216
16,8 y sigs. 216
16,9 217
16,15 216
16,15-17 224
16,18.23.24 . . . . . 217, 218
16,31 226
16,34 222
18,1 227
18,17-46 227
18,19.40 227
19,8 133
19,8 y sigs. 133
19,15 232
19,15-17 232
19,16 217
Cap. 20 227
20,26.30.34 228
Cap. 21. . . . . 202, 227
21,8 110
Cap. 22 227
22,2-38 . . . . . 222, 228
22,3 y sigs. 228
22,20 228
22,34.35.38. 198
22,40 228

2 Reyes (2Re)

1,9 y sigs. 110
3,4 228
3,4-27 222
3,5 228
4,23 297
6,8 y sigs. 228
6,8-7,20 228
6,24 y sigs. 228
8,7 230
8,7-15 . . . . . 230, 232
8,9 230
8,11-12 233
8,13 232
8,26 222
9,1 y sigs. 217
9,10.14.15 228
9,15 y sigs. 227
9,16 sigs. 27-28 222
9,30 y sigs. 227
10,15 sigs. 16.18-28 231
10,19 227
10,32-33 233
Cap. 11. 223
11,4.19 110
12,18-19 224
13,3 y sigs. 233
13,4.5 234
13,14 y sigs. 17 228
13,22 224
13,22-25 234

2 Reyes (2Re)

14,7 188
14,8-14 223
14,25 234
15,8 217
15,10 . . . . . 217, 241
15,17 241
15,19 y sigs. 241
15,23 241
15,29.30 243
15,37 . . . . . 241, 242
16,5-6 . . . . . 241, 242
16,7-9 242
16,10-18 247
17,4 244
17,6 244
17,24 . . . . . 244, 249
17, 25-28 247
17,28 252
17,29-31 . . . . . 244, 247
17,32-34 247
18,1 246
18,3 247
18,4 . . . . . 247, 248
18,13 246
18,13-16 249
18,17 249
18,17-19,9 249
18,26 277
18,36-37 249
19,8 249
19,9 249
19,9-35 249
20,12-19 248
21,1-18 250
21,23-24 252
22,1 252
22,3-23,3 254
22,12 264
22,14 . . . . . 264, 294
23,4 252
23,4 y sigs. 250
23,4-20 252
23,5 252
23,8 . . . . . 222, 255
23,9 . . . . . 255, 305
23,13 227
23,15 . . . . . 252, 255
23,19 . . . . . 253, 255
23,29 . . . . . 253, 256, 257
23,30.31.33-34 257
23,35 257
24,1 259
24,1-2 259
24,4.7. 259
24,8 259
24,10 259
24,10 y sigs., 11 259
24,12-16 259
24,12 259

2 Reyes (2Re)

24,13 263
24,17 260
Cap 25 262
25,1 261
25,8 263
25,12 281
25,18-21 263
25,22-26 264
25,27 30 260, 265

1 Cronicas (1Cr)

Cap 2 147
2,4 66
2,9 42 68
3,15 260
3,18 282
3,19 284
Cap 4 147
5,27-41 305
5,41 288
8,33 178
8,34 190
9,39 178
9,40 190
11,4 184
14,8 181
14,16 182
18,1 186
23 2 3 27 34 305
24,7 327

2 Cronicas (2Cr)

3,1 125
11,5 10 223
11,10 222
13,3-20 220
26,6 224
27,4 66
35,20 256
35,23-24 257

Esdras (Esd)

Caps 1 6 280, 288
1,2-4 281
1,7-11 282
2,1-67(69) 282
2,59 271
2,61-63 305
3,1 y sigs 282
4,1-5 316
4,6-6,18 280
4 (6) 7-6,18 280
4,7 22 12 292
4,17-22 21 293
5,1-5 285
5,6-6,12 280, 285

Esdras (Esd)

5,11 286
5,14 282
5,14 16 282, 283, 286
6,3-5 280, 281
6,4 281
6,8 9 10 15 286
7,6 299
7,7 7 9 8 9 290
7,11 299
7,11*a* 299
7,11*b* 299
7,12 290, 299
7,12-26 290, 298, 300
7,13 15 301
7,16 299, 301
7,19 20-22 24 301
7,25-26 26 300
Caps 9-10 301
10,31 68

Nehemias (Neh)

1,1 290
1,1 2,8 291
2,1 290
2,9-10 291, 292
2,11-15 293
2,19 294
Cap 3 295
3,1 296, 297
3,1 32 293, 295
3,2 22 295
3,33 y sigs 293
4,1 293, 294
4,1 y sigs 294
4,7-8 292
4,9 292
4,10 292
4,12 292
4,17 292
4,17-22 293
5,1 13 296
5,14 291
5,14-19 296
6,1 y sigs 294
6 1 14 15 291, 294
Cap 7 294
7 1-3 4 5 294
7,6 69 (71) 282
7,61 271
7,63-65 305
Caps 8-10 294
Cap 8 301
9,1 y sigs 299
8 9 291
Cap 10 297, 298
10,2 291
10,2-28 297
10,30 298

Nehemias (Neh)

10,35 314
11,1-2 294
12,6 19 327
12,27 y sigs 294
Cap 13 296, 297, 298
13,1 297
13,1-3 297
13,4 y sigs 291, 296, 297
13,6-7 291, 296
13,10 y sigs 297
13,15-22 y sigs 289, 297
13,23 y sigs 297
13,23-28 289
13,28 296, 297
13,31 297

1 Macabeos (1Mac)

1,17-28 325
1,29 328
1,29 y sigs 326
1,33 326
1,33 y sigs 326
1,41 y sigs 54 326
1,63 327
2,1 327
2,4 328
2,15-28 327
2,29-48 328
3,4 10-12 328
3,13 y sigs 27-4,25 329
3,46-49 331
4,26-35 329
4,36-61 331
5,1-68 332
6,17-54 332
7,1-25 334
7,13 334
7,14 333
7,26-50 335
8,1-32 334
9,1-22 335
9,35-43-49 54-56 62-69 70-73 335, 336
10,1-14 336
10,15-21 22 y sigs 336
10,20-37 337
10,22 59-66 61-64 67-11,19 337
11,41-53 59 60-74 337
12,1-23 24-38 39-13,32 337, 338
13,41-42 42 43-48 49-52 53 338
14,4 339
14,5 6 338
14,8 y sigs 339
14,16-24 338
14,25-49 340
14,37 338
15,1-14 25-41 340
16,1-10 340
16,11-22 340
16,24 342

2 Macabeos (2Mac)

2,19 342
2,23 y sigs 321
3,1 y sigs 324
3,4 y sigs 324
3,6 y sigs 325
4,1 y sigs 7 7 y sigs 324
4,12 y sigs 323
4,14 15 323
4,23 y sigs 325
5,5 y sigs 325
5 15 y sigs 325
5,24 325, 328
6,2 317, 326
13,1-8 333

Job

38,8-11 26
40,30 142

Salmos (Sal)

2,7 210
46,10 142
63,1 66
73,24 354
104 50
110,3 210
137,1 271
137,4 271
137,5-6 271, 293

Proverbios (Prov)

31,24 142

Isaias (Is)

1,4-9 249
7,1 y sigs 241, 242
7,4 y sigs 242
7,6 242
8,18 266
9,3 161
9,11 224
10,5 240
18,1-6 246
19,18 88
20,1 247
20,1-6 247
23,8 35, 142
28,21 181
30,1-5 248
31,1-3 248
Caps 40-55 276
44,28 276
45,1 240, 276
Cap 47 276

Jeremias (Jer)

3,16-17 95
7,12 165

Jeremías (Jer)

7,14 . . . . . 98, 165
13,18-19 260
22,13-19 259
Cap. 26 259
26,6 165
26,9 . . . . . 98, 165
26,24 264
Caps. 27-29 260
27,1 268
27,3 268
27,6 240
28,1 268
28,1 y sigs. 238, 260
28,1-4 260
29,5-6 271
34,7 261
34,21 262
35,1-19 231
Cap. 36 259
37,5.7-9 262
37,11-16.17-21 . . . . . 260, 261
38,4 262
38,14-27 261
Cap. 39. 262
40,7-43,7 264
40,11 268
40,14 . . . . . 264, 268
41,5 266
46,2 . . . . . 256, 258
47,4 47

Ezequiel (Ez)

1,1 271
1,2 260
1,3 271
3,15 271
4,13 271
8,1 110
20,12 y sigs. 271
22,8.26. 271
23,38 271
33,30-33 271
Caps. 40-48 . . . . . 288, 393
44,9-14 305
45,7 y sigs. 305

Daniel (Dan)

Caps. 1-6 . . . . . 330, 342, 350, 352
1,1 259
1,7 282
2,29 y sigs. 352
Cap. 7 . . . . . 342, 352
Caps. 7-12 . . . . . 330, 352
7,2-3 352
7,18 . . . . . 330, 353
7,21 354
Caps. 8-12 342
9,24-27 353
9,27 353

Daniel (Dan)

11,34 330
12,2-3 354

Oseas (Os)

1,4 231
5,8-11 242
5,8-6,6 242
8,4 217
8,5.6 218
12,8 142

Amós (Am)

1,3 233
1,3 y sigs. 240
1,6.13 233
5,6 68
6,4 28
8,5 297
9,7 47

Abdías (Abd)

18 68

Miqueas (Miq)

5,1 109

Habacuc (Hab)

1,2 311
3,1 133
3,3 130

Sofonías (Sof)

1,4-6 250
1,8 . . . . . 250, 252
1,9 250
1,10 294
1,11 142

Ageo (Ag)

1,1 y sigs. 284
1,1-11 . . . . . 283, 284
1,2 283
1,4.6.9.10-11. 283
1,12.12-14.15. 284
2,1-9 284
2,10-14 215
2,12-14.20-23. 284

Zacarías (Zac)

1,7-6,15 284
3,1 y sigs. 284
6,9-14 285
6,11 285

Zacarías (Zac)

9,1-8 311
10,6 68
14,21 142

Malaquías (Mal)

1,6-2,9 289
2,10-16 289
3,6-12.13-21. 289

Mateo (Mt)

6,29 202

Marcos (Mc)

13,8 285

Lucas (Lc)

1,39-40 305
12,27 202

Juan (Jn)

4,20 318

Hechos (Act)

12,1 y sigs. 382
12,21-24 379
23,24 y sigs. 384
24,24.27 y sigs. 384
25,13 383

ÍNDICE ALFABÉTICO

NOTA Las cifras en cursiva se refieren a las ilustraciones

Aaron, 305
Abdu-Heba, 43, 44, 183
ʾĂbel bēt-Maᶜakāh, 226
Abias, 220
Abiatar, 192
Abiezritas, 161
Abigail, 175
Abilene, 376, 378, 383
ʾĂbīmelek, 152, 153, 208
ʾAbnēr, 171, 177-179, 214
Abraham, 120, 121, 400
Absalon, 191, 208
Acab, 216, 222, 226, 227
Acaz, 242, 246, 247
Accaron, *vease* ᶜEqrōn
Accio, Batalla de, 366
«Acra» (de Jerusalen), 326, 329, 331, 332, 336, 338, 343
Acrabatene (ᶜAqrabah), 339, 360
Acre (ᶜAkkō), 73, 144, 150, 202, 246, 303
Adad-idri, 230, 232
Adadniirari III, 234
Adapa, Mito de, 50
Adasa (Ḫirbet ᶜAdasah), 335
Adita (el-Hādītah), 347
Aditon, 196, 197, 263
Adonias, 192, 193
ʾĂdōnīrām, 199
Adriano, 395-397, 398, 400
Aelia Capitolina, 396, 400
Afaerma (el-Tayyibeh), 337, 339
ʾĂfēq (el-Fīq), 228
ʾĂfēq (Tell el-Muḥmar), 164, 173
Ageo, 283-285, 288, 315
ᶜAglūn, *57*, 159, 167, 185, 186, 225
Agripa el Joven (rey de Calcis), 383, 385, 386
Agripa, Herodes (Agripa I), 376-379, 382
  religion en tiempos de, 377
  territorios de, 375, 376, 378
  muro de, 378
Agripa, M. Vipsanio, 368
ʾĂhīnōᶜam, 175, 191
ʾĂhiram, Inscripcion de, 51
ʾĂhitōfel, 208
ʾĂhīyyahū, 214, 218, 284
ᶜĀkān, 72
ʾĀkiš de Gat, 175, 176
ᶜAkkō, 26, *vease* Acre
ᶜĀkōr, Valle de, 72
Alalaḫ, 39
Albino, Lucio, 384
Alcimo, 333, 334, 336
Alejandra (hija de Hircano II), 372
Alejandria, 312, 362, 376
Alejandro (hijo de Aristobulo II), 358, 361, 362
Alejandro (hijo de Herodes el Grande), 371
Alejandro Balas, 336, 337
Alejandro Janneo, 344-347, 358
  hermanos de, 345
  dominios de, 346, 347
Alejandro Magno, 19, 59, 310-312
  campañas de, 310, 316
  Siria-Palestina y, 310-312, 316
Alejandro Polihistor, 351
Alepo, 226
  estela de, 226, 230
Alexandreion (Qarn Sartabah), 344, 358, *359*, 361
Alfabeto (escritura alfabetica), 50, 278
Alianza, 96, 103, 298, 302
  Codigo de la, 106
  del Sinai, 125-137
  Vease Josias, Reforma religiosa de
«Allende el Rio», Satrapia de, 280, 282, 285, 289, 291, 300
Amalecitas, 68, 160, 171
Amanus, Montes, 39
ᶜAmārina, Tribu de el-, 31
ᶜAmārnah, Periodo de el-, 64, 152, 278
ᶜAmārnah, Tablillas de el-, 31, 32, 37, 41, 46, 84, 183
Amasias, 223
Amatus (Tell ᶜAmmata), 346, 360
Amēl Marduk (ʾĔwīl Mĕrōdak), 260
Amenofis II, Estela de, 44
Amenofis III, 41
Amenofis IV (Aḫenaton), 31, 44, 50
  himno al sol de, 50
Amman, *véase* Rabbat ᶜAmmōn
ᶜAmmōn, Reino de, 158, 168, 186, 187, 215, 249, 259, 268, 293, 303
Ammonitas, 70, 88, 157, 186
  guerras de David con los, 186
ʾAmnōn (hijo de David), 191

Amón, 252
ʾĀmōn Ra, Templo de, 33, 224
Amorreos, 37, 75, 147
Amós, 205, 233
Anales:
de los reyes de Israel y Judá, 207, 208, 252
Sargón y los, 245, 247
Tiglatpileser y los, 241, 243
Ananel (sumo sacerdote), 372
Ancianos, 110, 180, 214, 254, 297
consejo de, 110, 214, 254, 314, 393
Anfictionía, 93, 97, 102, 146
griega, 93, 95, 105
Aníbal, 314
Antedón, 346
Antepasados, Culto a los, 121 y sigs.
Antígono (padre de Demetrio Poliorcetes), 311
Antígono (hijo de Aristóbulo II), 358, 361, 362, 364-366.
Antígono (hijo de Juan Hircano I), 344, 345
Antilíbano, 20, 187, 226
Antíoco (hermano de Demetrio II), 341
Antíoco (hijo de Alejandro Balas), 337
Antíoco III, 313, 314, 322, 327, 357
decreto de, 313
Antíoco IV Epífanes, 314 y sigs., 321-327, 331, 332, 336, 340, 350, 355, 356, 394
el sumo sacerdocio y, 324
persecución religiosa de, 314, 321 y sigs., 341
Antíoco V Eupátor, 332, 333
Antíoco VII Sidetes, 340, 341, 344
Antíoco XII Dionisios, 346
Antioquía, 39, 311, 333, 337, *339*, 366
Antipas, Herodes, 373, 375, 376, 387
esposa de, 375
Antípatris, 370
Antípatro (gobernador de Idumea), 348
Antípatro (hijo del anterior), 348, 358, 361-364, 366
Antípatro (hijo de Herodes el Grande), 371
Antonia, Torre, 369, 374, 385, 390
Antonino Pío, 396
Antonio, Marco, 364, 366, 367
Anuat Borkaios, 339
Apamea, Paz de, 314, 322
Apocalíptica, Literatura, 330, 353, 354, 356
Apolonio (ministro seleucida), 325, 328
Apolonio (ministro ptolomaico), 311, 312
ʿAqabah, Golfo de el-, 27, *29*, 88, 128-130, 194
ʿĀqībāʾ (rabino), 397
Aqueménidas, 275, 277, 279
Aquilea, 368
ʿArabah, Wādī el-, 30, 82, 130, 154, 188, 194, 260, 295
Arabia, 27, 129
ʾĀrām, 188, 194, 204, 224, 226, 230
Aramea, Invasión, 88, 123
Arameo, Idioma y documentos, 16, 36, 88, 226, 277, 278, 280, 288, 292, 342
dialecto arameo, 88, 342
«arameo imperial», 278, 280, 290
Arameos, 88, 89, 93, 157, 158, 186, 187, 194, 195, 224, 226-228
guerras de David contra los, 186, 187
guerras de los, 232-234
Arca, 95, 96, 98, 101, 111, 164, 165
destrucción por Nabucodonosor, 263
traslado a Jerusalén, 184
y tabernáculo, 165
Aretas, 347, 348, 357
ʿArīš, Wādī el-, 242, 258, 347
Aristeas, Carta de, 312
Aristóbulo (filósofo alejandrino), 351
Aristóbulo (cuñado de Herodes el Grande), 372
Aristóbulo (hijo de Herodes el Grande), 371, 375
Aristóbulo I, 344, 345
Aristóbulo II, 347, 348, 357, 361, 362
Armenia, 37, 258, 275
Arnón (Seil el-Mōǧib), *28*, 42, *65*, 154, 184, 228
ʿĀrōʿēr (Ḫirbet ʿArāʿir), 184
Arquelao (hijo de Herodes el Grande), 373-375, 379, 382
Artajerjes I Longimano, 290-292, 293, 296, 299
Artajerjes II Mnemón, 290
Artajerjes III Oco, 290
Artapano, 342, 351
Artemisa, Templo de, 325
ʾĀrūmāh (el-ʿOrmah), 152
Asa, 220, 221, 226
Asafón, Batalla junto a, 346
Asarhaddón, 250, 252
Ascalón (ʿAsqalān), 47, 248, 249, 373
ʾAšdōd, 47, 224, 246, 303, 332, 373
reino filisteo de, 247, 248
Aser, aseritas, 73, 74, 84, 91, 201
ʾĂšērāh, 73
Asia Menor, 39, 46, 188, 241, 275, 310
Asiria, Imperio de, 188, 237 y sigs., 267 y sigs., 275, 277
colapso de, 251, 256
reyes de, 54
Siria-Palestina y, 237 y sigs., 248 y sigs.
Asirios, 88, 240 y sigs.
Asmoneos, 327, 334, 343
monarquía de los, 327 y sigs., 340-342, 343, 349
Véase Macabeos
Aššur, 247
ʾAššūr, *239*, *245*, 254
Aššur-etil-ilāni, 250
Aššur-uballit, 251, 256
ʿAštārōt (Tell ʿAštarah), 159
Astarté, 143
Astiages, 275
Asurbanipal, 250, 252
Asurnasirpal II, 229
Atalía, 222
ʿĂṭārōt (Ḫirbet ʿAṭārūz), 157
ʿAtlit *(Castellum Peregrinorum)*, 26
Augusto, 366-368, 372, 373
Herodes y, 366-370
templo de, 368

Auranítide, 367, 373
Avaris, 38
ʿAy (el-Tell), 149, *155*
ʾAyyālōn (Yālū), 222
Azarías, 241; *véase* Ozías
ʿĂzēqāh (Tell el-Zakariyyah), 261
Azimos, Fiesta de los, 25, 270, 279

Báʿal, 143, 176, 206, 227, 231
Báʿal Ḥāṣōr, 69
Báʿal Pĕʿōr 156, 160
  santuario de, 155, 156
Báʿal Pĕrāṣīm, 181
Baasa, 216, 217, 220, 226
Babilonia, Imperio de, 24, '37, 244, 248, 250, 258, 259, *261*, 262, 263, 265, 268, 299, 303
  deportación a, 244, 259, 270, 271, 276, 281, 282, 291, 296-298, 300, 301
Babilónica, Crónica, 251, 257
Babilonio, Idioma, 31, 39, 50, 51
Bagoas, 316
Balaam, 155, 156
Bālāq, 156
Ba-li-rasi, Montaña de, 232
Bālūʿah, Estela de, 42, 154
Bānyās, 369; *véase* Cesarea de Filipo; Paneas
Báquides, 335, 336
Bar Kōkĕbāʾ, Simón, 397-400
  monedas de, 397, 398
Bārāk, 150, 162
Bardiya (Gautama), 283
Baris, 343, 369. *Véase* Antonia, Torre
Basán, 48, 159
Baskama, 338
Baso, Lucilio, 392
Batanea, 367, 373
Becerro de oro, 218
Bĕʾērōt, 146, 152, 179
Behistún, Inscripción de, 283
Beirut, 378
Beisán (Tell el-Ḥoṣn), 48, 74, 167, 173, 323
Beit Mirsim, Tell, 44, 148, 260
Beit Zikāriyah, 332, *333*
Belén (Beit Laḥm), 43, 64, 86, 174, *175*, 332
Ben Hădad I, 226, 228, 230
  estela de, 226
Ben Hădad II, 234
Bĕnāyāhū, 192, 194
Benjamín, benjaminitas, 71, 91, 117, 201
  banū-yamīna, 71
  tradición de, 80, 81
  territorio de, 220-222
Beqāʿ, 187, 226, 243, 257, 383
Berenice, 383, 385, 386
Beroso, 258
Bĕrōtay, 187
Bersabee (Biʾr el-Sabʿ), 68, 82, 148, 188, 222
  santuario de, 121
Bēt ha-Kérem (ʿAın Karīm), 295
Bēt Ḥōrōn, 328, 329, *331*, 386
Bēt Pĕʿōr, 155
Bēt Rĕḥōb, 186
Bēt Šémeš (Tell el-Rumeilah), 50, 223
Bēt Ṣūr (Ḫirbet el-Ṭubeiqah), 295, 329, *329*, 331, 332, 336, 337
Betbasi, 335, 336
Betel (Beitīn), 43, 69, 98, 148, *149*
  santuario de, 121, 218, 252, 315
Beter (Bittīr), 399
Betsabé, 192, 207
Betsaida, 376, 380
Bézeq (Ḫirbet Ibzīq), 167
Biblos, 41
Bizantina, Tradición, 128
Bōhan, Piedra de (ʾEben Bōhan), 72
Bronce, Edad del, 33, 34, 37, 88 y *passim*
  ciudades del, 34, 35
  antiguo, 34, 35, 42
  medio, 34, 35, 42
  reciente, 34, 35, 37, 42
Buqeiʾa, El-, 158

Caballos, 40, 204
Cades (Qadīš), 75, 84, 150
Cades (Tell Nebī Mend), 41, *87*
Cafarnaúm (Telḥūm), 380
Cafarsaba (Kafr Sāba), 347
Cafarsalama (Ḫirbet Selmah), 335
Calcis, Reino de, 383
Caldeos, 250
Caleb, 66, 68, 82, 92, 148, 176
Calebitas, 66
Calígula, 376, 377, 383
Calirroe, 373
Cambises, 270, 276, 278, 283, 285
Canaán, 35, 142, 206
  lengua de, 88
  nombre de, 35, 141
Cananeas, Ciudades (y ciudades-estado), 42, 46, 64, 71, 83, 99, 149, 199
  reyes de las ciudades, 163, 169
«Cananeo», «cananeos», 35 36, 42, 44, 142 y sigs.
  culto, 111, 143, 144, 206
  israelitas y, 146 y sigs.
  idioma, 36, 129
  santuario, 122
Carismática, Jefatura (y dirigentes carismáticos), 150, 158, 167, 216
Carmelo, Monte, 22, 26, 185, 256
Carros, 40, 76, 116, 142, 151, 204
Casio, Dion, 395-397, 398
Casio, Longino, 362, 364
Casitas, 188
Catalina, Monasterio de Santa, *133*
Cautiverio babilónico, *véase* Babilonia, Deportación a
Cedrón, Valle del, *183*, 196, *201*, 294
Celesiria, 268, 328

Cendebeo, 340
Cerıale, S Vetuleno, 391
Cesar, C Julio, 362-364
Cesar, Sexto, 364
Cesarea de Filipo (Banyas), 376, 380
Cesarea del Mar (Qişarıyah), 26, 368, 370, 374, 378, 379, 385
Cestio, Gallo C , 386
Cilindro de Taylor, 248
Cipros, Castillo de, 370, *371*
Circuncision, 47, 271, 272, 396, 397
  prohibicion de la, 396, 397
Cirene, 395
Ciro, 240, 275-283
  edicto de, 280-282, 287, 315
«Ciudades almacenes», 198
Clanes, 68, 78, 108, 109
  lista de los, 146
  unidad militar de los, 108
Claudio, 377-379, 383
Cleopatra (esposa de Alejandro Balas), 337
Cleopatra (reina de Egipto), 346, 365, 367, 372
Cleopatra de Jerusalen (esposa de Herodes el Grande), 373
Cobre, 204
Comunidad religiosa jerosolimitana, 296, 303-310, 312, 327, 343, 356, 360, 373
  asmoneos y la, 333 y sigs
  Cristo y la, 381, 382
  Herodes y la, 371, 372
  periodo helenistico y la, 311, 321, 353
  periodo romano y la, 357 y sigs , 362
  persecucion de la, 322
  seleucidas y la, 313, 321 y sigs
  Vease Antioco IV Epifanes
Corea (Qarawah), 358
Corozain (Ḫirbet Karāzah), 380
«Cosecha», Fiesta de la, 25
Craso, M Licinio, 361
Creso (rey de Lidia), 275
Creta (Kaftor), 36, 47
Cretense (escritura lineal B), 42
Cronicas de los reyes de Israel y Juda, 213, 219
Cronista, El, 179, 256, 267, 270, 281, 290
Cumano, Ventidio, 383, 384
Cuneiforme, Escritura, 32, 44, 46, 49, 50, 250, 259, 260, 277

Chipre, 36, 346, 395

Damasco, 26, 27, 187, *225*, 244, 357, 358
  reino arameo de, 195, 221, 224, 243
Damiyah, El-, *23*
Dan (Tell el-Qādi), 148, 185, 226
  santuario de, 218
Dan, danitas, 75, 91, 148, 201
Daniel, Visiones de, 330, 352, 356
  libro de, 330, 342, 350, 354
Dario I, 277, 279, 282-286, 309
Dario II, 279
Dario III Codomano, 310
David, 163, 172, 174 y sigs , 305
  anales referentes a, 193
  ciudad real, *vease* Jerusalen
  ejercito de, 181, 189 y *passim*
  hijos de, 189 y sigs
  imperio de, 174 y sigs , 186 y sigs
  luchas de, 182, 190 y sigs
  organizacion politica de, 186
  reinado de, 176 y sigs , 342
  Saul y, 174-176
  sucesion al trono de, 189-193, 207
  tradicion de, 174
Davidas, casa de David, 215, 249 y *passim*
Dĕbir (Qiryat Sefer), 44 67, 148
Debora, 150
  canto de, 64, 70, 85
Decapolis, 359, 360, 367, 373
Demetrio I Soter, 322, 333, 335-337
Demetrio II Nicator, 337, 338, 340
Demetrio Poliorcetes, 311
Deportacion, *vease* Babilonia, Israel, Jerusalen
Deuteroisaias, 276
Deuteronomica/deuteronomistica, Literatura, 52, 53, 59, 60, 103, 104, 120, 128, 133, 134
Deuteronomio, 52, 103
  cronologia y, 213
Deuteronomista, El, 55, 169, 172, 193, 204 218, 247, 265
Diadocos, Guerras de los, 311, 324
Diaspora, 287, 298, 303, 313, 323, 350, 393, 400
  egipcia, 270, 304, 350
  helenistica, 312, 321, 342, 382
Dibōn (Dibān), 157, 184, 228
Diodoro Siculo, 30
Diodoto Trifon, 337, 338, 340
Dion (Tell el-Aš^{c}ari), 347
«Dios de Abraham», 121, 122
«Dios de Isaac», 124
«Dios de Israel», 97, 112, 127, 136, 169
«Dios de Jacob», 124
Dok (^{c}Ain Duq), 340
Domiciano, 54, 396
Dōr (el-Burğ), 46, 48, 243
Dorios, Migraciones de los, 46
Doris, 371
Drusila, 384
Druz, Ğebel el-, 26, 159, 232, 367
Dura Europos, *53*

Ebal, Monte, *73*
^{3}Eben hā-^{c}Ezer, 164, 165, 167, 172, 173
Ecbatana, 275
Ecdipa (el-Zib), 365
Edom, 82, 154, 187, 194, 225, 259, 268
  provincia de, 194, 202, 204, 215, 246, 295
  Salomon y, 194

tribus beduinas de, 113
Vease Idumea
Edomitas, 82, 88
doce tribus, 93
ʾEdreʿi (Derʾā), 159
Efraim, efraimitas, 69, 70 ,81, 91, 94, 98, 102, 147, 153, 156, 158, 164 201,
Efraim, Montaña de, 69, 81, 157, 191, 201, 217
Egipcio, Idioma, 50
Egipcios, 26, 32, 44, 115, 249
textos de execracion, 30, 31, 37, 43, 123
Egipto, 24, 31, 33, 35, 40, 46, 57, 111 y sigs y *passim*
estancia en, 111 y sigs , 118-120
hicsos y, 38-40
israelitas en el Bajo Egipto, 114, 267, 270, 304, 312
Persia y, 276-278, 289, 304
plagas de, 115
salida de, 112 y sigs , 120
Siria-Palestina y, 31, 33, 40, 41, 47, 50, 186, 277
Vease Faraones
ʿEglon (rey de Moab), 156
ʾĒhud, Relato de, 156
Ela, 216, 217
Elam, 275, 277, 325
Elasa, 335
Eleazar (zelota galileo), 392
Eleazar (hijo del sumo sacerdote), 385
Eleazar, Monedas de, 398
Elefantina, 269, *269*, 270, 278, 290, 316
colonia militar judia de, 270, 304
papiros de, 270, 279, 304
templo de, 270, 304
ʿĒli, 101
hijos de, 101
Elias, 133, 217, 227, 232
Eliseo, 217, 228, 232
ʾElqanah, 100
ʾEltĕqeh (Ḫirbet el Muqannaʿ), 249
ʾElyāqim, *vease* Joaquim
ʾElyašib, 296
Emmaus (ʿAmwas), 374, 390, 393
ʾEn Dor (Ḫirbet el Safṣafah), 173
Eponimos, 124
lista asiria de, 241, 243, 245
Eqron, 47, 224, 248, 249, 253, 337
Esau, 121
ʾEšbaʿal, *vease* ʾIšbōšet
Escauro, M Emilio, 357, 359
Escilax, 309
Escitas, 250
Escitopolis (Beisan), 323, 358, 359, 388
Escritura, Materiales de, 51
Esdras, 285, 288, 289-292, 298-303
libro de, 267, 285
Jerusalen y, 301, 305
ley de 300 303, 307
mision de, 289, 299 303
Esenios, 355
Esparta, 338
Espartiano, 396
«Estela de Israel», 16
Estraton, Torre de, 368
ʿEṣyon Geber, 194, 203
ʾEtbaʿal, 226, 227
Eufrates, Rio, *24*, 27, 31, 88 y *passim*
Eupolemo, 342, 351
Eusebio, 166, 396
Exilio, *vease* Babilonia
Ezequias, 246 250
reforma religiosa de, 247
Ezequiel, 263, 288
libro de, 271, 305, 393

Faraones, 38, 39, 43
XVIII Dinastia, 41
Imperio Nuevo, 38
XIX Dinastia, 41, 44
XXI Dinastia, 188
XXII Dinastia, 224
XXV Dinastia (etiope), 246
XXVI Dinastia (saita), 251
Vease cada faraon bajo su nombre
Fariseos, 344, 347, 355
Farsalia, 362
Fasael, 361, 363, 364
Fasaelis (Ḫirbet Fasāʾil), 370, 373
Felix, Antonio, 384
Fenicia, fenicios, 31, 85, 185, 309, 313
ciudades fenicias, 26, 188, 226, 227, 229, 309
Festo, Porcio, 384
Filadelfia, 311, 323
Filipo (hijo de Herodes), 373, 376, 380
Filipo de Macedonia, 313, 314
Filipos, Batalla de, 364, 366
Filistea, 241, 242, 332
Filisteos, 46 y sigs , 66, 75, 99, 161 y sigs , 181
ciudades filisteas, 185
David y los, 181 y sigs , 186
pais de los, 20
Filon de Alejandria, 351, 355, 377
Filoteria (Ḫirbet el Kerak), 323
Flaco, A Avilio, 377
Flavia Neapolis (Nablus), 393
Floro, Gesio, 384 386

Gabaa (Ǧebaʿ), 170, 221, 222
Gabaa (Tell el-Ful), 107, 108, 165, 171
Gabaon, 146, 152, *157*, 182
batalla de, 147
Gabaonitas, 146
Gabinio, Aulo A , 358, 360, 361, 368, 375
Gad, gaditas, 71, 72, 91, 157, 202
territorio de, 81, 184
Gadara (Um Keis), 346, 367 373
Gadatas, 279, 280
Galaad, galaaditas, 70, 157, 185, 346

Galaad (Ḫirbet Ǧil'ad), 70, 158
provincia de, 253
Galaad, Monte de, *121*, *158*, 332
Galba, *389*
Galgal, *98*, *101*
santuario de, *98*, *146*, *168*, *191*, *315*
Galilea, 26, 74, 173, 343, 345, 360, 361, 373 y *passim*
alta, 26, 280
baja, *22*, 74
montes de, 73, 74, 226
ataque romano a, 358
Gamala (Tell el-Ehdēb), 347, 388
Gamaliel II, 394
Garizim, Monte, *14*, *73*, 337, 344
cultos samaritanos en el, 314, 317, 360
Vease Zeus Olimpico
Gat, 47, 175, 176, 223, 224, 247
Gaugamela, Batalla de, 310
Gaulanitide (Ǧōlān), 346
Gautama, *vease* Bardiya
Gaza (Gazzah), 47, 161, 176, 241, 242, 289, 346, 373, 400
batalla *proxima* a, 244, 310, 311
reino de, 245, 248
Gazzara (Gezer), 338, 360 *Vease* Gezer
Gazzeh, Wādi, 289
Ǧebeil, 41, *49*, 51
Gedeon, *152*, *163*
como gobernante, 161
narracion de, 160, 161
Gelboe, Monte, *173*, *178*
Ǧemmah, Tell, 289
Gerasa (Ǧeraš), *19*, 166, 347, 397
Gešem, 294
Gezer (Tell Ǧazer), 182, 198, 204, 224, 245, 310
Ǧib, El-, 43, 335
Gibbētōn (Tell el-Mālat), 224
Gihōn, 183, 294
Gimnasio, 323
Giscala (el-Ǧiš), 387, 388
Vease Juan de Giscala
Gobrias, 276
Godolias, 264-268
Ǧōlān, 75, 226, 228, 346, 347
Goliat, 163, 174, 178
Gorgias, 329
Gōšen, 114
Griego, Idioma, 179, 312, 321, 354
«Guerra santa», 150, 189

Habacuc, 311
comentario de, 356
Ḫabiru, 44, 46, 86
Hādad, 188, 194
Hādad'ezer, 186, 187, 198, 226, 230
Hāmāt (Hamāh), 187, 230
Ḫāmāt (Ḫirbet Qerqūr), Provincia de, 230, 240, 244
Hammāmāt, Wādī, 114
Hammurabi, 40
Hanun, 242, 244
Hārōd ('Ain Ǧalūd), *161*, *173*
Hārōšet (Tell el-'Amr), *150*
Harran, *251*, *256*, *257*
Hasmon, 327
Hāṣōr (Tell Waqqās), 148
Ḫattu, 230
Ḫattušaš (Bogazkoy), *95*
Hāzā'ēl, 224, 232
Hebreo, Idioma, 88, 312, 323, 342, 354, 394
Hebreo, hebreos, 16, 44, 46, 114 y *passim*
Hebron (el-Ḫalīl), 44, 64, 82, 92, 176, 179, 214, 265, 332
Hēlām, 187
Ḫeleifi, Tell el-, 203, 204
Helenistas/helenismo, 19, 54, 304
ceramica, 309
ciudades, 323
juegos, 323
Israel y el, 349-356
Heliodoro, 322, 325
Heliopolis, *114*
Hermon, Monte, 186, 376
Herodes (rey de Calcis), 383
Herodes (hijo de Herodes el Grande), 375
Herodes Agripa, *vease* Agripa
Herodes Antipas, *vease* Antipas
Herodes el Grande, 336, 361, 363-373, 385
caracter de, 370, 372
construcciones de, 343, 367, 368-370
dominios de, 366, 367
familia de, 365, 366
hijos de, 371, 373
palacios de, 368, 369, 373
relaciones con Augusto, *vease* Augusto
relaciones con Octavio, *vease* Octavio
rey de Juda, 366, 367
Herodias, 375
Herodion (Ǧebel el-Fureidis), *369*, 370, 373, 374, 391, 392
Heroes eponymi, 16, 18
Hesā, Wādi el-, 154
Hešbōn (Hesbān), 148, 154, 156
Heṣrōn, 72
Hicsos, Dominio de los, 38-40, 88, 89, 188
Hierapolis, Templo de Diana en, 325
Hierro, 204
yacimientos de, 30, 204
Edad del, 33, 88
Hippodamo, 323
Hippos (Qal'at el-Hosn), 367, 373
Hiram, 30, 188, 200, 203
Hircanion, 343, *363*
Hircano I, Juan, 340, 341, 343-345, 358, 360
Anales de, 342
Hircano II, 347, 348, 357-360, 362, 364, 365
Hititas, 37, 41
pais de los, 46, 184, 185

Ḥōrēb, 128, 133
Ḥōrmāh (Ṣēfat), 68
Huleh, Lago el-, 86
Hurritas, 37, 38, 89, 93

Idumea, 329, 332, 344, 348, 360, 373, 388
véase Edom
Indogermanos, 37
Indoiranios, 37, 38, 40
Ipso, Batalla de, 311
Irán, *véase* Persia
ʿIrbīd (Arbela), 71
Irhuleni, 230
Isaac, 121, 123
Isacar, 74, 84, 91, 201
Isaías, 205, 242, 248, 249
libro de, 356
ʾIšbōšet, 178-180, 183, 216
Ismael, Tribus de, 93
Israel, 78, 101-104, 112-115, 213 y sigs., *passim*
anales de, 207, 219
antepasados de, 123-125
Asiria e, 237 y sigs.
casa de, 69
Crónica de los reyes de, 213, 219
cronología de, 213
deportación de, 243, 244, 251, 266, 267. *Véase* Babilonia
enemistad entre Judá e, 178, 181, 184, 192, 223 y sigs.
Estado de, 20
historia de, 13 y sigs., 16-20, 52 y sigs., 372, 382, 400
insurrecciones en, 19, 248
nombre de, 15, 16, 117
Persia e, 303-310
prehistoria de, 16, 136
reino de, 142, 182, 184, 213 y sigs.
Saúl e, 163 y sigs.
Sinaí e, 125 y sigs.
territorio de las tribus de, 76 y sigs.
unidad de, 136
Israelitas, 112 y sigs., 117, 141 y sigs.
cronología de los, 86-88
deportación de los, *véase* Babilonia
ley de sucesión de los, 190
literatura de los, 205 y sigs.
patria y origen de los, 63 y sigs.
seminómadas, 76, 77
tribus de los, *véase* Tribus
Issos, Batalla de, 310
ʾIttay, 175
Itureos, 345
Iupiter Capitolinus, 393
ʾIyyōn (Tell Dibbīn), 226

Jacob, 78, 89, 117, 123, 158
bendiciones de, 64, 74, 85
Jafa, *véase* Joppe
Jamnia, 340, 373, 377, 393
Jasón, 324, 325
Jasón de Cirene, 321, 322, 342
Jebuseos, 184
Jefté, 158, 166
Jehú, 217, 222, 227, 230, 231
dinastía de, 217, 223
Jeremías, 165, 206, 260 y sigs.
libro de, 258
Jericó (Erīhā), 32, 71, 80, 146, 156, 253, 295, 360, 372, 388
batalla de, 348
excavaciones en, 370
Jeroboam I, 195, 214, 215, 217, 218, 224
Jeroboam II, 223, 234, 237
Jerusalén, 43, 64, 174, 182 y sigs., *195*
Aelia Capitolina, 396, 400
ciudad alta, 391
ciudad de David, 184, 196, 214
construcciones herodianas, 368-370; salomónicas, 193, 199 y sigs.
culto en, *véase* Santuario; Templo
«cúpula de la roca», 196, *197*
Esdras en, 288-292
Júpiter, Templo de, en, 396, 397, 400
liberación de, 397, 398
murallas de, 362
muro de Agripa en, 378
Nehemías en, 288-298
palacio asmoneo en, 343
rebelión en, 385-391
reconstrucción de, 280, 282, 290-294, 397, 398
regreso de los exilados a, 281
seleucidas en, 313 y sigs.
sitios y combates: el 733 A. C., 242; ataque de Nabucodonosor (598 A. C.), 259; caída en el 587 A. C., 263; Antíoco IV (168 A. C.), 325; Lisias (163-162 A. C.), 322, 333; Antíoco VII (*circa* 130 A. C.), 340, 341; Pompeyo (62 A. C.), 358; ataques de Roma, 358, 373; sitio de Herodes y Sosio (36 A. C.), 366; Tito (70 D. C.), 390, 391; sitio y caída final (135 D. C.), 396 y sigs.
Además, *véase* Acra; Antonia, Torre; Herodion; Maqueronte; Masada; Templo
Jesucristo, 379-381
mesianismo de, 380-382
Jesús ben Sira, Libro de, 342
Jezabel, 227
Joab, 178, 187-189, 194
Abner y, 179
Joacaz (Acaz), 246
Joacaz, 257
Joaquim (ʾElyāqīm), 257-259
Joaquín, 259 y sigs., 264, 265, 284
Joás (rey de Israel), 223
Joás (rey de Judá), 223, 224
Jonatán (hijo de Saúl), 170, 180, 190
Jonatán Macabeo, 332, 335, 336-338, 340, 341
Joppe (Yāfō), 253, 338, 341, 347, 362, 367

Joram, 222
Jordán, Río, *17*, *21*, 22, *23*, 24, 26, 42, 161, 335, 346
  fuentes del, 75, 185
  travesía del, 80
Jordán, Valle del, 21, 74, 81, 156, 295, 358
Josafat, 222
José (hermano de Herodes), 365
José (el patriarca), 91, 94, 17
  casa de, 68, 78, 81, 94, 123, 124, 195
  historia de, 117
Josefo, Flavio, 54, 310, 317, 338, 343, 351, 355
  jefe de los rebeldes, 384, 387, 388
Josías, 250 y sigs., 264, 265, 295, 305, 315
  libro de la ley de, 254, 255
  reforma de, 252 y sigs., 298, 301, 307
Josué, 97
  libro de, 52, 69, 80 87, 146
Jotam, 242
Jotapata (Ḥirbet Ǧefāt), 387
Juan de Giscala, 387-389, 391
Juan el Bautista, 375
Juan (hijo de Simón Macabeo), 338, 340
Juan Macabeo, 335
Jubileos, Libro de los, 354
Judá, 68, 91, 92, 148, 176, 177, 213 y sigs.
  anales reales de, 249, 252
  Asiria y, 237 y sigs., 249 y sigs.
  casa de, 68, 177
  crónica de los reyes de, 213, 219
  cronología de, 213
  David y, 174 y sigs.
  desierto de, 43, 66, 328
  dominio persa sobre, 309
  dominio romano sobre, 374, 379, 382 y sigs.
  Israel y, 213 y sigs. *Véase* Israel
  montaña de, 66
  provincia de, 260, 264, 284
  reino de, 177, 182 y sigs., 213 y sigs., 246
  tribu de, 64, 91, 125, 146, 174, 176
Judaísmo, 19, 394
Judaítas, 70
Judas (hijo de Simón Macabeo), 340
Judas Macabeo, 328-335, 341, 343
Judea, 125, 257, 332, 373, 395. *Véase* Judá
Jueces, 162
  libro de los, 52, 104
  lista de los, 86
  mayores y menores, 104, 109
Julias, 375
Juncos, Mar de los, 116

Kābūl, 200
Kaftōr, *véase* Creta
Kalaḫ (Tell Nimrūd), 232, 241
Karkĕmīš, 256, 258
Karmī, Familia de, 72
Karnak, Templo de ʾĀmōn en, 224
Kāṯerīn, Ǧebel, 128
Kĕbaryāhū, 262
Kĕfīrāh (Ḥirbet Kefīrah), 146
Kezib (Akzib, Tell el-Beida), 147
Kīš, 166
Kūṯā, 244

Lābān, 89, 158
Labayu, 152
Lākīš (Tell el-Duweir), 249, 261, 309, 310
  óstraca de, 262
  restos del palacio persa en, 309
Láyiš (Tell el-Qāḍī), 75, 85, 148
Lĕbō Ḥāmāt, 234
Legiones romanas, 387, 388, 390
  Legio V, 388, 390, 391, 400
  Legio X, 388, 390, 392, 397
  Legio XI, 400
Leví, 77, 78, 81, 83, 91-93, 94
Levitas, 301, 305. *Véase* Sacerdocio; Sacerdote
Ley, 102, 111, 298, 299, 351, 393
  castigo y, 106, 108
  deuteronómica, 105, 106, 267, 298
  divina, 102, 104, 106, 171, 300
  libros de la, 46, 254, 255
  mosaica, 134, 393
  real, 204, 216
Lía, Tribus de, 91, 93, 94, 96, 118, 125, 137
Líbano, 20, 26, 36, 226
  cedros del, *15*, 188
Libnāh (Tell Bornāṭ), 249
Liciniano, G., 325
Licinio, M. Craso, 361
Lisias, 329, 332, 333
Livia (emperatriz), 368
Livia (Julias), 375, 376. *Véase* Betsaida
Longino, C. Casio, 362, 364
Luli, 249
Lūz (Beitin), 43, 99, 148. *Véase* Betel
Lydda (el-Lidd), 182, 327, 337, 339, 347, 374, 386

Maʿākāh, Reino de, 186
Macabea, Rebelión, 328 y sigs., 342
Macabeos, 328 y sigs., 341, 354, 357
  libros de los, 54, 310, 321, 329
  primer libro de los, 321, 340
  segundo libro de los, 321, 342
  Véase Asmoneos
Macedonia, macedonios, 309, 310-318, 322
Mádaba (Mādabā), 184, 344
Madianitas, 160, 161
Magdala, 388
Magnesia, 279, *279*
  batalla de, 314, 357
Maḥănáyim, 121, 178, 179, 191, 202, *203*
Mākīr, 70, 71, 94. *Véase* Manasés
Malaquías, 288, 297

Málico, 364
Maltace, 373
Mamrē' (Haram Rāmet el-Ḫalil), 121, *121*, 125, 176, 177, 369, 400
Manases (rey de Juda), 249, 250, 252
Manases, Tribu de, 69, 91, 201
Maneton, 38
Mā'ōn (Tell Ma'in), 66, 175
Maqueronte (Ḫirbet el-Mukāwer), 344, 361, 370, 375, 388, *389*, 391
Marcelo, Publicio, 398
Mardūk, 275, 276
Mari (Tell Hariri), 31, *85*
  textos de, 31, 37, 44, 71, 239
Mariamme, 364, 370, 372, 375
Marisa (Tell Sandahanna), 344
Marso, C Vibio, 378
Masada (el-Sebbah), 365, 366, 385, 391, 392
Mashutah, Tell el-, 113, 120
Matatias (el asmoneo), 327, 328, 335, 341, 382
  hijos de, 327 y sigs , 382
Matatias (hijo de Simon Macabeo), 340
Matrimonios mixtos, 301
Mattanyāh, 260. *Véase* Sedecias
Media, 275
Mediterraneo, Mar, 20, 21, 338
Medos, 250, 257, 275
Megabyzos, 289
Meğdel (Yābah), 164
Megiddo (Tell el-Mutesellīm), 41, 150, 198, 225, 245, 254, 256
  provincia de, 243
Melqart, 226, 227
Menahem, 241
Menandro de Éfeso, 226, 227, 249
Menelao, 324, 325, 327, 333
Mērib'al, 190
Mērībāt Qādēš, 130
Merneptah, 16, 46, 113
  estela de, 16
  fortaleza de, 113
Mērōdak Bal'ādān, 248
Mēšā', 157, 228, 229, 234
  estela de, 157, 228
Mesias/mesianismo, 380-382
Mesopotamia, 31, 88, 310-311
  cronologia de, 31
Mīkāl, 178, 179, 190
Mikmāš (Muḫmās), 170, 336
Mīnet el-Beidā, 32
Miqueas, 205
Mişpāh (Tell el-Naşbeh), 98, 108, 158, 221, 264, 295
  santuario de, 330, 331
Mişpāh (el-Rešūni), 158
Mitilene, 368
Mitinti, 249
Mitridates de Pérgamo, 362
Mitridates del Ponto, 357
Moab, moabitas, 88, 154, 156, 186, 215, 228, 246, 259, 268
Modín (el-Midyā), 327, 328, 340
Moisés, 64, 85, 128 y sigs , 254, 305
  bendiciones de, 64, 85
  ley de, 96, 134, 254
  montaña de, 128
Monarquia, 99, 156, 157, 163 y sigs , 342
  fin de la, 266
  israelita, 156, 157, 163 y sigs., 169 y sigs., 172, 177 y sigs., 210 y sigs.
  Jehú y la, 231
  Salomón y la, 204
  Vease Asmoneos, Herodes, David, Seleucidas
Monedas, 309
  asmoneas, 344, 345
  de Antigono, 365
  de la rebelion, 397, 398
  de Juan Hircano, 344
  de la provincia de Juda, 309
Mōriyyāh, 120, 125
Muerto, Mar, 20, 21, *28*, 81, 155, 295
  fortalezas herodianas junto al, 369
  region del, 356
  manuscritos del, 356, 397
Mūsā, Ğebel, *126*, 128

Nābāl, 175
Nabateas, Inscripciones, 122
Nabateo, nabateos, 128, 336, 346, 358, 375
Nāblus, 318, 339 *Vease* Siquem
Nabonid, 275, 276, 278
Nabopolasar, 250, 258
Nabot, Viña de, 227
Nabucodonosor, 240, 257-265, 268, 275, 280, 281, 295
Nadab, 216
Nāgīd, 167
Nāhāš, 166
Nahr el-Auğa, 47, 164, 185, 243, 370
Nahr el-Ğālūd, 42, 48, 74, 83, 161, 173
Nahr el-Kelb, *231*, 232, *233*
Nahum, 251
Nāru Kabaru, 271
Nātān, 190, 192, 210
Nazaret (el-Nāsirah), 74, 379, 381
Nazireo, 109
Neftali, Montaña de, 74, 75
Neftali, Tribu de, 74, 75, 91, 148, 201
Negeb, 66, 67, 82, 225, 260
Nehemias (profeta), 267, 288, 290-298, 304, 314
  gobernador de Juda, 291, 294
  Memorias de, 289-290, 296, 297, 301
Nēhūštān, 248
Neith, 278
Nēkōh, 251 y sigs , 258
  Josias y, 254-256
Neron, 387, 389, 392
Nicanor, 335
Nicolas de Damasco, 340, 366, 368
Nilo, Rio, *33*

Nınıve, 251
Nuzu, 44, 89

Obodas, 346
Ocozıas, 222, 223
Octavıo, 361, 364, 366, 372
ʾŌfīr, 203
ʿŌfrāh (el-Tayıbah), 152, 253
ʿŌfrāh (de Manases), 161
ʿŌg, 159, 160
Olıvos, Monte de los, *183*, *195*, 227
Omrı, 216-218
  dınastıa de, 216, 222, 228
Onıas, 324, 325
Orontes, Rıo, 41, 187, *229*
Oseas (profeta), 206, 217, 218
Oseas (rey de Israel), 243-245
ʿŌtnīʾēl, 68, 82, 176
Oton, 389
Ozıas, 223, 237, 242

Padı, 248, 249
Pan (dıvınıdad), 369, 376
Palestına, 63 y sıgs , 81, 112, 313, 314
  central, 68 y sıgs., 81, 168, 173, 314
  clıma, 24 y sıgs
  comercıo, 30
  condıcıones de vıda 29, 30
  geografıa de, 23-30
  lıtoral, 26
  nombre de, 20, 400
  sıtuacıon hıstorıca, 30 y sıgs.
  sumınıstro de agua, 25
Palestına, Lısta, *véase* Thutmosıs III
Paneas (Bānyās). 313. *Vease* Cesarea de Fılıpo
Papıro Anastasi VI, 112
Pāʾrān, Montaña de (Ǧebel Feırān), 130
Parmenıo, 310
Partıa, partos, 325, 341, 361, 365
Pascua, 115, 270, 280, 383, 390
Patrıarcado, 110
Patrıarcas, 120 y sıgs.
  tumba de los, 369, 371
Pelusıum, 362
Pella (Ḫırbet Fahıl), 166, 347, 358, 359, 388
Pentateuco, *53*, *80*, *112*, *117*, *209*, *272*, *302*. *Vease* Septuagınta
Pĕnūʿēl (Tulul el-Ḏahab), 30, 121, 217
Peqah, 242, 243
Pĕrāṣım, Monte, 181
Perdıcas el Macedonıo, 310, 323
Persıa, Imperıo de, 275 y sıgs.
  pueblos vasallos de, 277, 279
  reyes de, 276 y sıgs , 290
  satrapıas de, 277, 280
  Sırıa-Palestına y, 276 y sıgs
Petra, 128, 348, *349*, 365
Petronıo, Publıo, 377, 383
«Pıadosos», 334, 341, 351
Pıtōm (Tell el-Ratābah), 114, 119
Plınıo el Vıejo, 338
Polıbıo, 325
Pompeyo, 357-362
Poncıo Pılato, 375, 381
Popılıo Lenas, 325
Profetas/profecıa, 150, 205, 216, 239, 240, 251, 265, 272, 284, 308, 381, 395
Ptolemaıda (Acre), 323, 337, 338, 345, 365, 377, 387. *Vease* Acre
Ptolomeo (general de Lısıas), 329
Ptolomeo (yerno de Sımon Macabeo), 340
Ptolomeo Alejandro, 311
Ptolomeo II Fıladelfo, 311, 312, 323
Ptolomeo IV Fılopator, 313
Ptolomeo V Epıfanes, 314
Ptolomeo VI Fılometor, 322, 337
Ptolomeo VIII Latıroˢ, 345, 346
Ptolomeos, 311, 313, 367
«Pueblos del Mar», 46-48, 87, 150, 162
Pul, 241. *Véase* Tıglatpıleser

Qarn Sartabah, *vease* Alexandreıon
Qarqar, *229*, 230
Qayın, 176
Qĕʿīlāh (Ḫırbet Qīlā), 295
Qıryat Sēfer, *véase* Dĕbīr
Qıryat Yĕʿārīm, 43, 146, 184
Qıšōn, Rıo, 22
Qıšōn, Valle, 42
Quenıtas, 67, 82, 175
Quenızzıtas, 66, 82
Quıeto, Lucıo, 395
Quırınıo, P. Sulpıcıo, 374
Qumrān, Ḫırbet, *353*, *355*, 356

Ra, 114
Rabbat bĕnē ʿAmmōn (ʿAmmān), 157, 182, 323
Rafia (Refaḥ), 346
Ragaba (Rāǧıb), 347
Rāmāh (el-Rām), 221
Rāmātayım (Rentıs), 337, 339
Raʿmĕsēs, 114, 119
Rāmōt de Galaad (Tell el-Rāmīt), 202, 222, 226, 228, 234
Ramses II, 41, 114, 119, 120, 232
Ramses III, 46, 114
Ramses IV, 41, 114
  estela de, 41
Rapıḫu (Refah), 244
Raquel, Trıbus de, 91, 92, 117
Raʾs Šamrah (Ugarıt), 32, 49, 50
  tablıllas de, 32, 37
Realeza dıvına, 210
Recolección, Fıesta de la, 25

Refaí'm, 160
Refa'ím (el Buqeí'ah), 181
Rekabitas, 231
Remalyahu, 242
Religion, 121 y sigs , 206, 226 y sigs , 247, 250, 255, 256, 377, 378, 391 y *passim*
  asiria, 24, 238, 247, 250, 252, 254
  babilonia, 39
  cananea, 143, 144, 255
  cisma samaritano, 271 *Vease* Garizim
  culto al emperador, 369, 372, 374, 377, 378, 391
  Dia de la Expiacion, 306
  egipcia, 278, 279
  Elefantina, 270
  Ezequias y la, 247, 248
  festividades, 25, 28, 144, 270, 306 *Vease* Pascua
  israelita, 100 y sigs , 145, 176, 177, 218 y sigs , 238, 239, 247, 266, 286 y sigs , 297, 301, 305 y sigs , 314 y sigs
  Josias y la, *vease* Josias
  pagana, 142, 143, 227, 326 y sigs , 331, 369, 372, 396
Resurreccion de los muertos, 354
Rezon, 194, 241
Riblah (Riblah), 257, 263
Roboam, 214, 220, 223-225
Rodas, 366
Rojo, Mar, 30, 188, 202
  travesia del, 115, 116
Roma/romanos, 333, 334, 338, 357, 365, 374, 385
  insurreccion contra, 374, 382, 384-390, 396-398
Ruben, rubenitas, 72, 77, 91
Rufo, Tito, 398

Šabaka, 246, 248, 249
Sabbat, 271, 289, 297, 298, 326, 328
Sabinio, 373
Sacerdocio, 77, 305
  levitico, 77, 305
  sumo, 324, 372
  Vease Levitas, Sumo sacerdote
Sacerdotal, Codigo, 116, 272, 303, 305
Sacerdotes, 305 *Vease* Sadoquitas, Saduceos, Sacerdocio, Sumo sacerdote
Sādōq, 192
Sadoquitas, 287, 299, 305, 334, 336
Saduceos, 334, 341, 351, 382
Sahl el-Battof, 74, 387
Sais, 278
Salmanasar III 229, 230
  obelisco negro de, 215, 232
Salmanasar V, 244
Salome (hermana de Herodes el Grande), 373
Salome (hija de Herodias), 375, 376
Salome Alejandra, 345, 347, 348
Salomon, 30, 185, 192, 248
  anales reales de, 207
  caballerizas de, 198
  construcciones de, 193 196, 199 y sigs
  haren de, 204
  Libro de los Hechos de, 193, 196, 207
  reino de, 193 y sigs
  riquezas de, 193, 202
  sabiduria de, 193, 206
  sucesion al trono de, 192
Samaria (Sebastiyah), 218, *219*, 227, 243, 266, 384
  Herodes y 368
  ostraca de, 223
  sitio de, 244
  templo de Augusto en, 368
Samaria (samerina), Provincia de, 252, 284 323, 337, 373
Šamaš-šum-ukin, 250
Šamir 84
Samosata, 366
Samuel, 167, 168, 169, 172, 173
  libros de, 52
Sanballat, 290, 292, 296, 316
Sanedrin, 363, 374, 381
Sanson, 75, 109, 162
Santiago («hermano» de Jesus), 382
Santiago el Mayor, 382
Santuario central, 103, 105, 168, 218, 266, 315 *Vease* Anfictionia, Arca, Galgal, Mamre', Šiloh, Siquem Templo
Santuario de Jerusalen, 247, 254, 266, 271, 288, 293, 314, 326, 371
  Nehemias y el, 296, 297, 304
Santuarios, 184
  locales 305, 314
  Vease Anfictionia, Santuario central
Saqqarah, *39*, 278
Sar'ah, 162
Sarem, Tell el , 51
Sargon, 244, 247, 248
  anales de, 245, 247
«Satem», Lenguas, 37
Saul, 17, 68, 86, 152, 163 y sigs , 342
  David y, 172
  Samuel y, 167, 171
  hijos de, 173, 179
Scopus, Monte (Ra's el Mesarif), 386, 390
Še'altī'el, 284
Šeba', 192
Sebaste, 368, 370, 378 *Vease* Samaria
Sedecias, 260, 261 263 268
Seforis (Saffuriyah) 361 375, 380, 387
Se'ir, 130
Šelah, selanita, 147
Seleucia, 347
Seleucida, seleucidas, 311 313 y sigs , 321 y sigs , 332 y sigs
Seleuco IV Filopator, 322, 324, 325, 327, 333
Senaquerib, 247-250
Sen'assar, 282, 283

Septuaginta, 54, 185, 224, 241, 283, 312, 321, 394
Şerabīṭ el-Ḫādim, 51, 129
Serbāl, Ǧebel, *127*, 128
Serón, 328
Šēšbaṣṣar, 282, 283
Sesostris III, 42
Seti I, 41
  estela de, 44
Seti II, 112
Severo, Julio, 398-400
Sib³u de Egipto, 244
Sicarios, 384
Sidón, 84, 148, 185, 249, 268, 377, 380
Ṣidqa, 248
Sīḥōn, 148
Ṣilbēl, 249
Šilōh (Ḫirbet Seilūn), 98, 99, *159*, 164, 266
  santuario de, 99, 100, 165, 315
Silva, L. Flavio, 392
Simeón, simeonitas, 68, 77, 91, 176
Simón bar Giora, 389-391
Simón bar Kōkĕbā³, *véase* Bar Kōkĕbā³
Simón Macabeo, 332, 337-341, 343
Simón Pedro, 382
Sinaí, Península del, 27, 113, 119, 125 y sigs., 188
  inscripciones sinaíticas, 51, 129
  tradición sinaítica, 116, 254
  Véase Alianza; Teofanía
Sin-šar-iškun, 250, 251
Sión, Monte, 184
Ṣiqelag, 175, 176
Siquem, 42, 69, 71, 77, 81, 96, *101*, *143*, *145*, 152, 182, 214, 266, 314, 344, 393
  asamblea de, 96, 214
  santuario del terebinto en, 98, 102, 121, 146, 153, 318
Siquemitas, 152, 153
Sirbónico, Mar (Sibḫat Bardawīl), 115, 116
Siria, 27, 75, 186, 396
  Asiria y, 240
  provincia romana de, 360
Siria-Palestina, 17, 35, 37, 46, 186, 258, *passim*
  Asiria y, 230 y sigs., 237 y sigs.
  Egipto y, 31, 32 y sigs. 39, 40, 47, 49 50 186 y sigs., 242 y sigs.
  Persia y, 276
  Véase Palestina
Sirio, Desierto, 27
Siro-efraimita, Guerra, 242, 243
Šīšaq (Šešonk) I, 217, 224, 225
Sīsĕrā³, 48, 150, 151, 162
Ṣō°ān (Ṣān el-Ḥaǧar), 114
Ṣōbā°, 186, 226
Sodoma, 120
Sosio, C., 366
Suetonio, 379
Suez (el-Suweis), 116, 128
Suez, Canal de, 113, 115
Sukkōt, 113
Sumo-sacerdote, 284, 287, 288, 305, 316, 323, 324, 333, 335, 364, 372, 382, 383, 384-386.
  Véase Asmoneos
Šūnēm (Sūlam), 84, 86
Susa, 291
Ṣuweinīt, Wādī el-, 170, 221
Suweis, Golfo de el-, 116

Ta³ănāk, 39, 150, *151*
Tabor, Monte, 50, 74, 150, 361, 388
Ṭabrīmmōn, 226
Tácito, 379
Tāmār, 191
Tariquea (el-Megdel), 388
Ṭébaḥ, 187
Tebas, 33, 46, 114, 188
  necrópolis faraónica de, 16
Tébeṣ (Ṭūbās), 153, *153*
Tel ³Ābīb, 271
Templo de Jerusalén, 103, 196, *197*, 215, 219 y sigs., 255, 285 y sigs., 297, 299, 309, 325, 327, 331, 333, 359, 361, 374, 383, 391
  construcción salomónica, 196, 197
  decreto de Ciro para reconstruir el, 280-282, 284, 285, 287, 288, 304, 305, 308, 315, 316
  destrucción por Nabucodonosor del, 263
  edificio herodiano del, 368, 369, 371
  período romano y el, 358
  saqueo por L. Craso del, 361
  saqueo por Nabucodonosor del, 259
  Tito y el, 391
  Véase Aditon; Antíoco IV, Persecución religiosa de; Jerusalén; Santuario
Teocracia, 134, 188
  Zorobabel y la, 285
  Véase Ezequiel
Teofanía del Sinaí, 125, 127, 130-133, *135*
Thutmosis III, 33, 256
  «Lista Palestina» de, 16, 33, 41, 75
Tiberíades, Mar de, 27, 74, 86, 228, 375, 377, 380, 387
Tiberias, 388
Tiberio, 375
Tiglatpileser III, 237-243, 246, 247
  anales de, 241, 243
Tigranes, 357
Tiro (Tell el-Rešēdiyah), 26, 185, 188, 200, 226, 268, 310, 380
Tirhāqāh, 249
Tirṣāh, 217
Tito, 387-391
  arco de, 391
Ṭōb, País de, 158
  hombre de, 186
Ṭōbiyyāh, 292, 294, 296, 297
Tōlā°, 84
Toparquías, 374
Trabajo obligatorio, 114, 115
Traconítide, 367, 373

Trajano, 395
Tribus israelitas, 46, 63, 154 y sigs.
  nombre de las, 79, 91
  seis, 83, 91-93, 176
  sistema de las doce, 16 y sigs., 83, 91-93
  situación de las, 63 y sigs., 76 y sigs.
  tradiciones de las, 76 y sigs., 81, 91, 92, 120
Tributos persas, 309
  romanos, 374, 375, 392, 393
  salomónicos, 200
  seleucidas, 313, 314
Trifón, 338. *Véase* Diodoto Trifón
Ṭumilāt, Wādī, 113, *113*
Tutanḫamón, *45*

Ugarit, 32, 50, 103
  textos de, 32, 102
  Véase Raʾs Šamrah
Umakištar (Ciaxares), 250
Ummān-manda, 250, 251
Urarṭu, 37
Urías, 192, 207
ʾŪriyyāhū, 247
Uzahor, Inscripción de, 278

Varo, P. Quintilio, 373
Ventidio, P., 365
Venus, Templo de, 400
Vespasiano, 387-390, 392
Vipsanio, M. Agripa, 368
Vitelio, A., 375, 389

Wellhausen, J., 106
Wen-Amón, 46, 51

Yabbōq, Río (Nahr el-Zerqa), 42, *67*, 70, *107*, 121, 154, 166
Yabbōq, Valle del, 30, 42, 217
Yabeš, 75, *165*, 166-168, 179
Yabnēʾēl, 16
Yabneh, 224
Yāfō (Yāfā), 26. *Véase* Joppe
Yāhō, 269
Yahweh, 96, 100, 102, 112, 116, 121, 129, 130, y sigs., 151, 158, 164, 169, 172, 180, 181, 190, 206, 214, 216, 220, 227, 231, 232, 266 y *passim*
  David y, 208, 210
  Véase Religión; Santuario, Templo de Jerusalén
Yahwista, 137, 209, 238
  narración 26, 208
Yarmūk, Río, 42, 159
Yaʿzer, 72
Yĕhōšuaʿ, 285
Yĕhōyādāʿ, 222
Yĕhūdāh, 66
Yehūdiyah, Ḫirbet el- (Beter), 66, *399*
Yĕraḥmēʾēl, 68, 176
Yerahmeelitas, 68
Yĕrubbáʿal, 152, 153, 208
Yēšūaʿ, 288
Yidʾālāh, 66
Yirpēʾēl, 16
Yizrĕʿēʾl, 16, 173, 227
Yizrĕʿēʾl, Llanura de, 22, *22*, 27. 42, 73, 144, 150, 173 y *passim*
Yōgbēḥāh, 66
Yōḥānān ben Zakkay, 393
Yōnādāb, 231
Yōtām, 208
Yōyārīb, Casa de, 327

Zabulón, zabulonitas, 74, 84, 91, 201, 380
Zacarías, 284, 285, 287, 288
Zānōaḥ, 67
Zĕbul, 74
Zelotas, 382, 384, 388
Zenón, Papiros de, 311
Zeus Olímpico, 309, 326, 331
Zeus Xenio, 326
Zimrí, 216, 217
Zorobabel, 282, 284-288